أندرو فيشر

الأخلاق الفوقية (ما وراء الأخلاق): مقدمة

Metaethics: An introduction

Andrew Fisher



ما وراء الأخلاق: مقدمة

Metaethics An Introduction

أندرو فيشر

Andrew Fisher

أكيومن

ACUMEN

لأمي وأبي، جانيت وديفيد صدرت الطبعة الأولى عام 2011 عن أكيومن للنشر المحدودة Acumen Publishing Limited 4 Saddler Street Durham DH1 3NP www.acumenpublishing.co.uk الرقم الدولي المعياري للكتاب (تجليد مقوى): 978 - 1 - 84465 - 257 - 0 الرقم الدولي المعياري للكتاب (غلاف ورقي): 978 - 1 - 84465 - 258 - 7 بيانات الفهرسة في المكتبة البريطانية يتوفر سجل فهرسة لهذا الكتاب من المكتبة البريطانية. أعدت الطباعة باستخدام خط "مينيون برو" (Minion Pro). طبع وجلد في المملكة المتحدة بواسطة مجموعة "إم بي جي بوكس" (MPG Books Group).

المحتويات

Contents

تمهيد
Preface

يهدف هذا الكتاب إلى مساعدة كل من هو جديد في مجال الميتاأخلاق (فوق الأخلاق). وهو مسح لبعض التطورات الرئيسية في هذا المجال على مدى المائة عام الماضية. وقد تطور من مواد تعليمية كنت أعمل على تطويرها على مدى السنوات الثماني الماضية. أشكر جميع الطلاب الذين التحقوا بدورة الميتاأخلاق الخاصة بي وساعدوني في التفكير في أفضل طريقة لعرض هذه القضايا.

أثناء التدريس، أصبح من الواضح أنه على الرغم من وجود عدد من الكتب الممتازة والمفصلة التي تغطي الميتاأخلاق، على سبيل المثال كتاب ألكسندر ميلر "مقدمة للميتاأخلاق المعاصرة" (An Introduction to Contemporary Metaethics) (2003)، إلا أن الحاجة كانت لكتاب أبسط يكون بمثابة نقطة انطلاق للموضوع. لقد راودتني فكرة "مقدمة لمقدمة للميتاأخلاق المعاصرة" (An Introduction to An Introduction to Contemporary Metaethics) — ولكن لفترة وجيزة فقط! هذا هو ذلك الكتاب، وآمل أن يكون بوابة لدراسات أعمق في الميتاأخلاق.

أود أن أشكر بعض الأصدقاء الذين قرأوا وعلقوا على مسودات كاملة للكتاب. كانت تعليقات روزي فيشر الثاقبة مفيدة للغاية. جعلتني جانيت فيشر أفكر وأعيد التفكير في عملية الكتابة، وكانت تستطيع اكتشاف الخطأ من مسافة خمسين خطوة. أشكركما على جهودكما الدؤوبة.

أنا محظوظ بالعمل مع زملاء ممتازين. قرأ جوناثان تالانت وكريستوفر وودارد مسودة كاملة وأبقوني على أهبة الاستعداد الفلسفي طوال الوقت. وقرأ عدد آخر فصولاً محددة وقدموا تعليقات مفيدة للغاية. إيزابيل غويز، أوري لايبوويتز، غريغوري ميسون، ونيل سنكلير، أشكركم جميعاً.

أنا ممتن بشكل خاص لمراجعين مجهولين من "أكيومن" (Acumen)، اللذين جعلت تعليقاتهما المفيدة والصادقة بشكل مذهل هذا الكتاب أكثر سهولة في الوصول والقراءة مما كان عليه.

أخيراً، أود أن أشكر روزي وإليزابيث وفريا على تحملي أثناء الكتابة والحديث عن "الكتاب" لفترة طويلة جداً، فقد دعمني سعادتهن وصبرهن وحبهن طوال الوقت.

مقدمة
Introduction

إذا لم تكن مرتبكًا، فأنت لا تنتبه.
(توم بيترز)

أهداف الفصل
CHAPTER AIMS

- شرح ماهية الميتاأخلاق، وكيف تختلف عن الأخلاق المعيارية والتطبيقية.
- تحديد اعتبارين عند تطوير موقف ميتاأخلاقي.
- شرح بعض المصطلحات الرئيسية والمفاهيم الخاطئة الشائعة في الميتاأخلاق.

مقدمة
Introduction

نعلم أنه عندما استخدم نيرون المسيحيين كشموع بشرية، فإنه ارتكب خطأً. يبدو لنا صحيحاً أن حركة الحقوق المدنية شيء جيد. إنها حقيقة أن العنصرية خطأ. إذا كانت ثقافة ما تعتقد أن تعذيب الأطفال حتى الموت أمر صواب، فإنهم مخطئون.

ولكن هل يمكننا حقاً امتلاك معرفة أخلاقية؟ ما الذي يجعل الادعاء الأخلاقي صحيحاً؟ بأي معنى يكون كون العنصرية خطأً حقيقة؟ كيف يمكن أن يكون شيء ما صواباً وخطأً بغض النظر عما يعتقده الناس؟

هذه كلها أسئلة ميتاأخلاقية، وهدف هذا الكتاب هو تزويدك بالموارد اللازمة للبدء في الإجابة عليها. ولكن لماذا تصنف هذه الأسئلة على أنها ميتاأخلاقية؟ ما هي الميتاأخلاق على أي حال؟

إحدى الطرق المفيدة للإجابة على هذا السؤال هي مقارنة الميتاأخلاق بالأخلاق التطبيقية والأخلاق المعيارية. لننظر إلى تشبيه سيوضح التباين: تخيل الأخلاق ككرة القدم. يمكننا معادلة أشياء مختلفة مرتبطة بكرة القدم مع التخصصات المختلفة للأخلاق. هناك اللاعبون، الذين يمكننا التفكير فيهم كأخلاقيين تطبيقيين. يهتم الأخلاقيون التطبيقيون بالأسئلة الأخلاقية المتعلقة بقضايا محددة مثل ما إذا كان الإجهاض خاطئاً، وكيفية تخصيص أموال المستشفى المحدودة، وما إذا كان الصيد خاطئاً، وما إذا كان لدينا التزام بتقديم المال للجمعيات الخيرية، وما إذا كان استنساخ البشر خاطئاً، وما إلى ذلك. ثم هناك الحكم، الذي يساعد في تفسير القواعد التي يتبعها اللاعبون. يمكن التفكير في الحكم كأخلاقي معياري. يهتم الأخلاقي المعياري بالأسئلة المتعلقة بالمبادئ الأساسية التي توجه الأخلاقي التطبيقي. على سبيل المثال، عند تحديد ما هو صواب وخطأ، هل ينبغي أن تكون العواقب وحدها هي المهمة؟ أي نوع من الأشخاص يجب أن نصبح؟ كيف نزن الاعتبارات الأخلاقية؟ أخيراً، هناك محلل كرة القدم أو الخبير، الذي لا يركل الكرة أو يفسر القواعد للاعبين، بل يحاول فهم ما يجري في اللعبة نفسها والتعليق عليه. هذا يشبه الميتاأخلاقي، الذي يطرح أسئلة حول ممارسة الأخلاق نفسها، وبعضها سنناقشه أدناه.

لاحظ إذن أن "ميتا" (meta) في الميتاأخلاق لا تعني "بجوار" أو "تحول" أو "تغير"، كما يستخدم هذا البادئة أحياناً. بدلاً من ذلك، تعني "الابتعاد عن"، "التفكير في"، أو "الجلوس بعيداً عن" الأخلاق. لهذا السبب، يسمي الفلاسفة الميتاأخلاق تخصصاً "من الدرجة الثانية". فكر إذن في الميتاأخلاق على أنها تأخذ منظوراً عينياً لممارسة الأخلاق: ينظر الميتاأخلاقي بتركيز قدر الإمكان ويحاول فهم ما يجري.

بهذا المعنى، فإن "الميتاأخلاق" اسم مضلل إلى حد ما، حيث يعتقد الناس أحياناً أنها ستتضمن أسئلة عملية حول كيفية عيش حياتهم. ومع ذلك، فهي ليست كذلك.

علاوة على ذلك، على الرغم من أن الميتاأخلاق ربما تكون قديمة قدم الفلسفة نفسها، إلا أنها لم تكتسب إحساساً بالهوية إلا بعد نشر كتاب "مبادئ الأخلاق (Principia Ethica)" لـ "جي.

إي. مور" (G. E. Moore) في عام 1903. لذا فإن مناقشاتنا تنشأ من أعمال كتبت بعد هذا التاريخ، ولكن على الرغم من أن الكتّاب معاصر بشكل مكثف في تركيزه، إلا أن القضايا غالباً ما يمكن تتبعها إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير في تاريخ الفكر.

أنواع الأسئلة الميتاأخلاقية

The types of metaethical question

إذا كانت الميتاأخلاق تدور حول محاولة فهم ممارسة الأخلاق، فيمكننا البدء في شرحها من خلال التفكير في الأجزاء المختلفة من تلك الممارسة. بالنظر إلى الأخلاق، يمكننا أن نرى أنها تتضمن ما يقوله الناس: اللغة الأخلاقية. لذا، ينظر أحد فروع الميتاأخلاق فيما يحدث عندما يتحدث الناس حديثاً أخلاقياً. على سبيل المثال، ماذا يقصد الناس عندما يقولون إن شيئاً ما "خطأ"؟ ما الذي يربط اللغة الأخلاقية بالعالم؟ هل يمكننا تعريف المصطلحات الأخلاقية؟

من الواضح أن الأخلاق تتضمن أيضاً البشر، لذا يدرس الميتاأخلاقيون ويحللون ما يدور في أذهان الناس. على سبيل المثال، عندما يصدر الناس أحكاماً أخلاقية، هل يعبرون عن معتقدات أم يعبرون عن رغبات؟ ما هي العلاقة بين إصدار الأحكام الأخلاقية والتحفيز؟

أخيراً، هناك أسئلة حول ما هو موجود (الأنطولوجيا). وبالتالي، يطرح الميتاأخلاقيون أسئلة حول ما إذا كانت الخصائص الأخلاقية حقيقية. ما الذي يجعل شيئاً حقيقياً؟ هل يمكن أن توجد الحقائق الأخلاقية بشكل مستقل عن الناس؟ هل يمكن أن تكون الخصائص الأخلاقية سببية؟

الميتاأخلاق، إذن، هي التحليل المنهجي لـ: (أ) اللغة الأخلاقية؛ (ب) علم النفس الأخلاقي؛ (ج) الأنطولوجيا الأخلاقية.

هذا التصنيف تقريبي ولا يلتقط بشكل صريح عدداً من القضايا التي غالباً ما تتم مناقشتها في الميتاأخلاق، مثل الحقيقة والظواهر. ومع ذلك، لأغراضنا، يمكننا اعتبار هذه القضايا تقع تحت

هذه العناوين العامة.

بالنظر إلى (أ) - (ج)، يمكننا أن نسأل أي منها، إن وجدت، يجب أن تحظى بالأولوية في الميتاأخلاق. هل سيساعدنا التفكير العميق في اللغة على حل القضايا المتعلقة بالأنطولوجيا وعلم النفس؟ هل سيعطينا الفهم الواضح للأنطولوجيا طرقاً للإجابة على الأسئلة في علم النفس واللغة؟ أم أن التفكير العميق في علم النفس سيساعدنا على فهم اللغة والأنطولوجيا بشكل أفضل؟ على سبيل المثال، إذا خلصنا إلى وجود حقائق أخلاقية (أنطولوجيا)، فقد يشير ذلك إلى أنه عندما نصدر أحكاماً أخلاقية، فإننا نعبر عن معتقدات حول تلك الحقائق (علم النفس).

في الميتاأخلاق، غالباً ما تعكس الأولوية التي تُعطى لنوع معين من الأسئلة ما كان يُعتقد عموماً أنه مهم في الفلسفة في ذلك الوقت. على سبيل المثال، عمل مور (Moore) خلال فترة كان فيها التركيز الرئيسي على فلسفة اللغة. لذا، ليس من المستغرب أن يبدأ بـ (أ) ويكتب أن أهم سؤال في الأخلاق هو "كيف يُعرّف 'الخير'؟" (Moore [1903] 1993: 58). ومع ذلك، في وقت لاحق، أصبحت فلسفة اللغة والقضايا المتعلقة بالمعنى والتحليلية أقل أهمية، وكان لذلك تأثير مباشر على الميتاأخلاق. كما يقول ستيفن دارول وآخرون (Stephen Darwall et al.): "لقد تم إزاحة الأجندة الضيقة الموجهة نحو اللغة للميتاأخلاق التحليلية بالكامل... بسبب عدم الارتياح لمفاهيم 'المعنى' أو 'الحقيقة التحليلية'" (1992: 123).

لذا، عند دراسة أعمال الميتاأخلاقيين، من الجدير بالذكر أن نسأل ما إذا كان (أ) أو (ب) أو (ج) هو التركيز الأساسي. ربما الأهم من ذلك، يجب على المرء أن يسأل أيهما يجب أن يحظى بالأولوية في الميتاأخلاق، متذكراً بالطبع أنه ربما لا ينبغي لأي منها أن يحظى بذلك.

كيف يجب أن نطور نظرية ميتاأخلاقية؟

How should we develop a metaethical theory?

هناك سؤال منهجي أساسي آخر يستحق الاحتفاظ به في مقدمة الذهن: ما الذي يجب على الميتاأخلاقيين أن يكونوا حساسين له عند تطوير نظريتهم؟ على سبيل المثال، إذا كنا نحاول الإجابة على أسئلة حول اللغة الأخلاقية - وكمفكرين، نتبنى منهجاً خاصاً للحقيقة يختلف عن الرأي الذي يحمله معظم الناس - فمن الذي يفوز؟ هل نتبع رأي الناس العاديين؟ أم الفيلسوف؟ يمكن توضيح هذه النقطة بشكل أفضل من خلال إعادة النظر في مثال كرة القدم الخاص بنا.

تخيل أن الجماهير في الملعب تصرخ في وقت واحد "ركلة جزاء!" بترك ما يقوله الحكم جانباً، تخيل أن المحلل أو الخبير يعتقد بوضوح أنها لم تكن ركلة جزاء. تجادل بأن ما يقولونه خطأ، على الرغم من إصرار الجماهير. بعد كل شيء، كما تستنتج، لديها كمية هائلة من الخبرة وشاهدت مباريات أكثر من معظمهم، ولا تدعم أياً من الفريقين وبالتالي ليست متحيزة، وهي في وضع عاطفي أفضل بكثير لفهم ما حدث بالفعل. ماذا يجب أن نقول في هذا الموقف؟ هل كانت ركلة جزاء أم لا؟ هل نأخذ على محمل الجد حقيقة أن 50 ألف شخص صرخوا نفس الشيء في نفس الوقت؟

إذن، عند محاولة التوصل إلى أفضل تحليل للممارسة الأخلاقية، هل يجب أن نبدأ بكيفية تفكير وتحدث معظم الناس ومحاولة بناء نظرية حول هذا؟ أم يجب أن نطور نظرية ثم نفسر ما يقوله الناس في ضوء ذلك، أو نستنتج أن الطريقة التي يفكر بها الناس ويتحدثون ليست دليلاً موثوقاً به للحقيقة؟ إذا كان الناس يعتقدون أن بعض الادعاءات الأخلاقية صحيحة دائماً، فهل يعني هذا أن أي نظرية ميتاأخلاقية يجب أن تظهر ذلك؟ أو بالأحرى، هل يمكن للميتاأخلاقي أن يدعي معرفة المزيد عن هذه القضايا - وأن يوافق على أن الناس مخطئون؟

بالطبع، قد يعتقد المرء أن الأمر يجمع بين الأمرين: ففي بعض القضايا، يجب أن يوجه تفكير الناس وحديثهم اليومي نظرياتنا الميتاأخلاقية، بينما في حالات أخرى يجب أن يفعل ذلك الفيلسوف. ولكن لسلوك هذا المسار، سنحتاج إلى توخي الحذر، لأننا نحتاج إلى تقديم أسباب

وجيهة لسبب إعطاء وزن إثباتي كبير للناس في بعض القضايا، ولماذا لا يُعطى ذلك في حالات أخرى. عند قراءتك لبقية هذا الكتاب، سترى الميتاأخلاقيين يتصارعون مع هذه القضية.

لماذا تعد الميتاأخلاق موضوعاً صعباً؟

Why metaethics is a hard subject

أخيراً، يجدر التأكيد على أن الميتاأخلاق موضوع صعب وأن هناك عدداً من الأسباب لذلك. السبب الأول هو أنها تعتمد على التطورات في مجالات أخرى من الفلسفة وتتغير معها. على سبيل المثال، إذا قلنا بوجود حقائق أخلاقية، فسنحتاج إلى بعض الأفكار من الميتافيزيقا حول طبيعة الحقائق والوجود. أو إذا اعتقدنا أنه لا يمكننا تقديم سوى تعريفات تركيبية للمصطلحات الأخلاقية، فسنحتاج إلى أن نكون حساسين للقضايا في فلسفة اللغة المتعلقة بالتمييز التحليلي/ التركيبي.

وبالتالي، عند دراسة الميتاأخلاق، يجب أن نتوقع قضاء وقت في القراءة في مجالات أخرى مثل الميتافيزيقا، وفلسفة اللغة، وعلم النفس، ونظرية المعرفة، والظواهر، وفلسفة الفن، والمنطق، وما إلى ذلك. إذا قمت بتقسيم هذه المواضيع واعتقدت أنه يمكنك دراسة الميتاأخلاق بمعزل عن غيرها، فسيكون الأمر أصعب بكثير.

السبب الثاني لصعوبة الميتاأخلاق هو مصطلحاتها. غالباً ما يقدم الميتاأخلاقيون مصطلحات غير مألوفة وخاصة بالميتاأخلاق. لهذا السبب، أعتقد أن أولئك الذين يبدأون في دراسة الموضوع يجب أن يجعلوا التعرف على بعض المصطلحات الأساسية أولوية. يبرز القسم التالي المصطلحات الرئيسية والمفاهيم الخاطئة الشائعة حولها. يوجد مسرد للمصطلحات للرجوع إليه في نهاية الكتاب.

المصطلحات الأساسية والمفاهيم الخاطئة الشائعة

Basic terminology and common misunderstandings

الواقعية الأخلاقية

Moral realism

يتعلق هذا بما هو موجود (الأنطولوجيا). يجادل الواقعي الأخلاقي بأن الخصائص الأخلاقية موجودة وهي بطريقة ما مستقلة عن أحكام الناس. على سبيل المثال، إذا كانت الواقعية الأخلاقية صحيحة، فيمكننا القول إن فعل قتل شخص ما له خاصية الخطأ، وأنه يمتلكها بغض النظر عما إذا كان الناس يعتقدون ذلك.

مفاهيم خاطئة محتملة

Potential misunderstandings

• الواقعية الأخلاقية لا تتحدث عن طبيعة الخصائص الأخلاقية وأصلها. لذا، على سبيل المثال، كونك واقعيًا أخلاقيًا لا يعني تلقائيًا أنك ثيولوجي (مؤمن بالله). يمكن أن تكون الخصائص الأخلاقية طبيعية أو غير طبيعية. • يمكن للواقعيين الأخلاقيين أن يروا أن الخصائص الأخلاقية موجودة فقط بسبب وجود البشر. هذا ليس هو نفسه الادعاء بأن البشر يمكنهم اختيار ما هو صواب وخطأ (انظر الفصلين 4 و 5). • مجرد أن الواقعيين يعتقدون أن هناك خصائص أخلاقية، هذا لا يعني أنهم يدعون أنهم يعرفون ما هي الأشياء الصائبة والخاطئة. من المتسق تمامًا بالنسبة للواقعي الأخلاقي أن يدعي أنه ليس لديه فكرة أفضل عن الأشياء الصائبة والخاطئة من أي شخص آخر. • الخصائص والحقائق متميزة، على الرغم من أن القضايا في هذا الكتاب (خاصة الفصلين 4 و 5) لا تعتمد على هذا التمييز.

اللاواقعية الأخلاقية

Moral non - realism

يجادل اللاواقعي الأخلاقي بأنه لا توجد خصائص أو حقائق أخلاقية. تشمل اللاواقعية، من بين أمور أخرى، شبه الواقعية، ومعاداة الواقعية، ونظرية الخطأ، واللاواقعية المطلقة.

مفاهيم خاطئة محتملة

Potential misunderstandings

• على الرغم من أن اللاواقعي يعتقد أنه لا توجد خصائص وحقائق أخلاقية، إلا أن هذا لا يعني أنه يعتقد أنه لا توجد حقيقة أخلاقية. هذا لن يتبع إلا إذا اعتقدوا أيضًا أن الادعاء صحيح إذا وفقط إذا كانت هناك حقائق و/أو خصائص تجعل الادعاءات صحيحة. لكن هذا ادعاء مستقل حول طبيعة الحقيقة يمكن أن يرفضه اللاواقعي (انظر الفصل 2). • يمكن أن يكون اللاواقعي أيضًا معرفيًا (انظر أدناه).

المعرفية

Cognitivism

يدعم المعرفي ادعاءين. الأول هو أنه عندما يقدم شخص ما ادعاءً أخلاقيًا، فإنه يعبر عن اعتقاد. والثاني هو أن الادعاءات الأخلاقية يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة؛ وهذا جزء من المعرفية لأن المعتقدات هي نوع من الأشياء التي يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة. يسمي الفلاسفة إمكانية أن يكون الادعاء صحيحًا أو خاطئًا "صلاحية الحقيقة". ولأن المعتقدات يُعتقد أنها أوصاف، تُسمى المعرفية أحيانًا "الوصفية".

مفاهيم خاطئة محتملة

Potential misunderstandings

• المعرفية ليست وجهة النظر التي تقول إن الادعاءات الأخلاقية صحيحة، حيث إنه من المتسق تمامًا بالنسبة للمعرفي أن يرى أن جميع الادعاءات الأخلاقية خاطئة (انظر الفصل 3). هذا خطأ شائع ومن الأفضل تجنبه بتذكر أن المعرفية هي وجهة نظر حول صلاحية الحقيقة وليست حول الحقيقة نفسها.

اللا معرفية

Non - cognitivism

يرى اللا معرفي أنه إذا قدم شخص ادعاءً أخلاقيًا، فإنه يعبر عن حالة غير اعتقادية مثل العاطفة: على سبيل المثال، قول "القتل خطأ" هو تعبير عن الاستنكار تجاه القتل. بعبارة خشنة، كأنك تقول "آه! القتل!" وبالتالي، ولأن تعبيرات الموافقة أو الاستنكار ليست من الأشياء التي يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة، فإن اللا معرفي يعتقد أن الادعاءات الأخلاقية ليست صالحة للحقيقة بالطريقة التي يعتقد بها المعرفي أن الادعاءات الأخلاقية صالحة للحقيقة.

سوء فهم محتمل

Potential misunderstanding

• اللا معرفية ليست وجهة النظر التي تقول إن الادعاءات الأخلاقية تدور حول حالاتنا العقلية الخاصة. على سبيل المثال، ليس الادعاء بأن "القتل خطأ" يعني حقًا "أنا أستنكر القتل". في الواقع، سيكون هذا شكلًا من أشكال المعرفية، الذي يؤكد أنه عندما نقدم ادعاءً أخلاقيًا فإننا نصف حالة عقلية، وفي هذه الحالة استنكاري للقتل (انظر الفصل 2).

الطبيعانية واللاطبيعانية

Naturalism and non - naturalism

يدعي الطبيعاني أن الأشياء الوحيدة الموجودة هي تلك التي ستظهر في الصورة العلمية للوجود. أما اللاطبيعاني فيرى أن هناك بعض الأشياء الموجودة التي لا يمكن أن تظهر في الصورة العلمية للوجود. لذا، على سبيل المثال، ستكون المتعة والملح والإلكترونات أشياء طبيعية، بينما لن يكون الله كذلك (انظر الفصلين 4 و 5).

مفاهيم خاطئة محتملة

Potential misunderstandings

• يمكن أن تكون لاطبيعانيًا وتنكر وجود الله. كل ما أنت ملتزم به بصفتك لاطبيعانيًا هو أن هناك بعض الأشياء الموجودة التي لن تظهر في الوصف العلمي للوجود. • يمكن أن تكون طبيعانيًا ولكن ليس واقعيًا أخلاقيًا، لأن كل ما يلتزم به الطبيعاني هو الادعاء بأنه إذا كانت الخصائص الأخلاقية موجودة، فإنها ستكون طبيعية. وهذا يترك الباب مفتوحًا لاحتمال عدم وجود خصائص أخلاقية. وبالمثل، يمكن أن تكون لاطبيعانيًا ولكن ليس واقعيًا أخلاقيًا، معتقدًا ربما أن الله موجود ولكنه لا علاقة له بالأخلاق.

الداخلانية حول التحفيز

Internalism about motivation

يعتقد الداخليون حول التحفيز أنه عندما نصدر حكمًا أخلاقيًا، نكون مدفوعين بضرورة مفاهيمية للعمل وفقًا لهذا الحكم (انظر الفصل 8). لذا، فإن الحكم بأن إعطاء المال للجمعيات الخيرية صواب يعني بالضرورة أن تكون مدفوعًا لإعطاء المال للجمعيات الخيرية. بالنسبة للداخلي، من المستحيل مفهوميًا أن يكون شخص ما طبيعيًا نفسيًا، ويصدر حكمًا، ومع ذلك يبقى غير متحفز لاتباعه.

مفاهيم خاطئة محتملة

Potential misunderstandings

• الداخلانية لا تستلزم وجود علاقة ضرورية بين الحكم والفعل، لأن الفعل ليس هو نفسه التحفيز. على سبيل المثال، يمكن لشخص أن يكون مدفوعًا لإنقاص الوزن ولكنه لا يبدأ أبدًا في فعل أي شيء حيال ذلك. • الداخلانية ليست وجهة النظر التي تقول إن الأحكام الصحيحة تحفز. إنها ببساطة وجهة النظر التي تقول إن هناك رابطًا ضروريًا بين الأحكام الأخلاقية (سواء كانت صحيحة أو خاطئة) والتحفيز. • الداخلي لا يرى أن هناك علاقة ضرورية بين الحكم وأسباب الفعل: يمكن أن يكون هناك اتصال ضروري بين الحكم والأسباب، ولكن ليس رابط ضروري بين الأسباب والتحفيز. • في ما وراء الأخلاق (الميتا أخلاق)، يُستخدم مصطلح

"الداخلانية" أيضًا لمناقشة الأسباب الداخلية (انظر الفصلين 7 و 8)، وخارج ما وراء الأخلاق، يُستخدم لمناقشة المحتوى العقلي والتبرير المعرفي.

الخارجانية حول التحفيز
Externalism about motivation

يرى الخارجي أنه لا توجد علاقة ضرورية بين إصدار حكم أخلاقي والتحفيز. تحفز الأحكام الأخلاقية الفاعل بسبب رغبات الفاعل. بالنسبة للخارجي، إذن، فإن الرابط بين الحكم والتحفيز مشروط بالحالات النفسية للفاعل.

مفاهيم خاطئة محتملة
Potential misunderstandings

• ليست هذه وجهة النظر التي تقول إن الدافعية الناجمة عن الأحكام الأخلاقية مسألة صدفة. على سبيل المثال، قد تكون حقيقة نفسية أن معظم الناس، في معظم الأوقات، لديهم رغبة في فعل الشيء الصحيح، وبالتالي، في معظم الأوقات، يتحفز معظم الناس بأحكامهم الأخلاقية. • في ما وراء الأخلاق، يُستخدم مصطلح "الخارجانية" أيضًا لمناقشة الأسباب الخارجية (الفصلين 7 و 8)، وخارج ما وراء الأخلاق، يُستخدم لمناقشة المحتوى العقلي والتبرير المعرفي.

هيكلية الكتاب
The layout of the book

يبدأ كل فصل بعدد من الأهداف، وأدرج في كل فصل ملخصات للأفكار والشخصيات الرئيسية في ما وراء الأخلاق. في نهاية كل فصل، توجد قائمة بأمور رئيسية يجب تذكرها والتي قد تؤدي إلى الارتباك إذا نُسيت. وأختتم كل فصل ببعض الاقتراحات للمزيد من القراءة. في نهاية الكتاب، أطرح عددًا من الأسئلة التي ستساعدك على التفكير في القضايا التي نوقشت.

أمور يجب تذكرها

THINGS TO REMEMBER

• ما وراء الأخلاق لا تصف كيف يجب أن نتصرف. • ما وراء الأخلاق هي تخصص من الدرجة الثانية. • كن مستعدًا للاطلاع على الكتب التي تناقش، على سبيل المثال، فلسفة اللغة، وعلم النفس، ونظرية المعرفة، وفلسفة العقل، والظواهرية. • من المهم تعلم المصطلحات بأسرع وقت ممكن.

قراءات إضافية

Further reading

للاطلاع على بعض المسوحات العامة، انظر: Sayre-McCord (1986)؛ McNaughton (1988)؛ Darwall et al. (1992)؛ Smith (1994: ch. 1)؛ Jacobs (2002: ch. 1)؛ A. Miller (2003: intro.)؛ Shafer-Landau (2003)؛ Fisher & Kirchin (2006: intro.)؛ Schroeder (2010: ch. 1). يعتبر كتاب Timmons (1999 ch. 1) جيدًا بشكل خاص لمنهجية وتصنيف ما وراء الأخلاق. مقدمة ممتازة لفلسفة اللغة هي Miller (2007)؛ للميتافيزيقا، Tallant (2011)؛ لنظرية المعرفة، O'Brien (2006)؛ لعلم النفس، Jacobs (2002)؛ لفلسفة العقل، Lowe (2000).

الفصل الأول: حجة السؤال المفتوح
Chapter one: The open question argument

سيسجل مؤرخ "الفكر والتعبير" المستقبلي في القرن العشرين بلا شك ببعض التسلية الحيلة البارعة، والتي ... هي المغالطة الطبيعية. (Frankena 1939: 464) لماذا إذن، ليست حجة مور مجرد قطعة أثرية من الماضي؟ مهما كنا نرفض الآن آراءه في علم الدلالة ونظرية المعرفة باعتبارها قديمة، يبدو من المستحيل إنكار أن مور كان على وشك اكتشاف شيء ما. (:Darwall et al. 1992 116)

أهداف الفصل
CHAPTER AIMS

• تقديم حجة السؤال المفتوح (OQA) وكيف ترتبط بالمغالطة الطبيعية. • شرح عدد من المشكلات المتعلقة بحجة السؤال المفتوح. • إظهار كيف شكلت حجة السؤال المفتوح المشهد ما وراء الأخلاقي.

مقدمة
Introduction

يبدو أن بعض الأشياء تقاوم التعريف. كيف يمكننا تعريف "الشخص"، "السياسة"، "النسوية"، "الجمال"، "الموسيقى"، "الأصفر" أو "المجتمع"؟ إن إخبارنا بأن الشخص هو مجرد H1575ON3100C6500C2250Ca63P48K15S15Na10Cl6Mg3Fe1 أو أن الموسيقى هي مجرد مزيج من ترددات الصوت، يتركنا غير مقتنعين. كتب جي. إي. مور عن كيفية تعريف "الأصفر" قائلاً: قد نحاول تعريفه بوصف مكافئه المادي؛ قد نذكر نوع اهتزازات الضوء التي يجب أن تحفز العين الطبيعية، لكي ندركه. لكن لحظة تفكير كافية [لإظهار] أن اهتزازات الضوء هذه ليست هي نفسها ما نعنيه بالأصفر. (Moore [1903] 1993: 62،

التأكيد مضاف) السؤال الجوهري في هذا الفصل هو ما إذا كنا نعتقد أن "الخير" يقاوم التعريف أيضًا. هل نشعر، على سبيل المثال، بأننا لم نحصل على ما يكفي إذا قيل لنا إن "الخير" هو مجرد "لذة"؟ في كتاب "مبادئ الأخلاق" (Principia Ethica)، يجادل مور بأن أي تعريف مقترح لـ "الخير" يتركنا دائمًا بهذا الشعور، ويعتبر ذلك دليلًا على أن "الخير" غير قابل للتعريف. دعونا ننظر في حجته.

جي. إي. مور (1873-1958)

G. E. Moore (1873 – 1958)

• 1925 – 1939: أستاذ الفلسفة بجامعة كامبريدج. • النص الرئيسي: "مبادئ الأخلاق" (Principia Ethica) (1903). • يجادل بأن "الخير" غير قابل للتعريف؛ وأن الخير خاصية بسيطة، غير قابلة للاختزال، غير طبيعية، غير ميتافيزيقية، ويمكن معرفتها من خلال الحدس. باستخدام حجة السؤال المفتوح، يجادل بأن معظم الفلاسفة فاتهم هذا، وبالتالي ارتكبوا المغالطة الطبيعية. يعتبره علماء ما وراء الأخلاق أبًا لما وراء الأخلاق المعاصرة.

حجة مور للسؤال المفتوح

Moore's open question argument

تخيل كم سيكون غريبًا أن يوافق شخص ما على أن الأمير هاري أعزب ثم يسأل عما إذا كان متزوجًا؛ أو أن يوافق شخص ما على أن رقعة الشطرنج لها أربعة جوانب متساوية الزوايا اليمنى ثم يسأل عما إذا كانت مربعة؛ أو ما إذا كانت الثعلبة الأنثى التي رأسها في سلة المهملات هي ثعلبة. هذه أسئلة غريبة لأنه بمجرد أن نفهم معنى "أعزب" أو "مربع" أو "ثعلبة"، يصبح الجواب واضحًا لنا. قال مور عن هذه الأنواع من الأسئلة: "المعنى الحرفي للكلمة يحسمها؛ لا يمكن لأحد أن يفكر بخلاف ذلك إلا من خلال الارتباك" ([1903] 1993: 72).

يصف مور هذه الأنواع من الأسئلة بأنها "مغلقة". وهي تتناقض مع ما يسميه "الأسئلة المفتوحة"، وهي أسئلة مثل "هل يجب على الواعظ أن يصوت للجمهوريين؟"، "هل كان غاندي أعظم رجل عاش؟" أو "هل لعبة السهام رياضة حقًا؟" هذه أسئلة مفتوحة لأن معاني "الواعظ" و"الأعظم" و"السهام" لا توضح لنا الإجابات.

يمكننا إذن أن نقدم ادعاءً عامًا. إذا استطعنا تعريف "س" بأنه "ص"، وإذا فهمنا "س" و "ص"، فعندما نسأل عما إذا كان "س" معين هو "ص"، ستكون الإجابة مغلقة. إذا لم نتمكن من تعريف "س" بأنه "ص"، فسيكون السؤال مفتوحًا.

مسلحين بهذا الاختبار، يمكننا أن ننتقل إلى "الخير". نحتاج إلى النظر في تعريف لـ "الخير" ونسأل عما إذا كان شيء معين يُعرّف بأنه "خير" وفقًا للتعريف هو في الواقع خير. إذا كان هذا السؤال "مفتوحًا"، فيمكن القول بأن هذا التعريف غير صحيح.

في "مبادئ الأخلاق"، يقدم مور حجته للسؤال المفتوح (OQA): الحجة التي تقول إنه لأي تعريف ممكن لـ "الخير"، يمكننا دائمًا توليد أسئلة مفتوحة، مما يعني أننا لا نستطيع تعريف "الخير".

دعونا نأخذ بعض الأمثلة. فكر في التعريف القائل "الخير هو المتعة". الآن، فكر في السؤال "يستمتع براد بالمقامرة، لكن هل المقامرة خير؟" يبدو هذا بالتأكيد سؤالًا مفتوحًا، حيث إن الإجابة ليست واضحة؛ ففهم "الخير" و"المتعة" لا يحسم الأمر. يختلف السؤال حول ما إذا كانت المقامرة خيرًا اختلافًا جوهريًا في هذا الصدد عن السؤال "هل لذلك المربع أربعة جوانب؟" إذا كان هذا صحيحًا، فلدينا دليل على أننا لا نستطيع تعريف "الخير" بأنه "المتعة".

قد يكون تعريف آخر لـ "الخير" هو "ما يرضي الآلهة". وفقًا لمور، إذا كان هذا صحيحًا، فإن السؤال "تقديم الأضاحي من الأغنام يجعل الآلهة تبتسم، ولكن هل من الخير التضحية بالأغنام؟" سيكون مغلقًا. أي، إذا عرفنا معنى "الخير" و"التضحية" و"ابتسامة الآلهة"، فستكون الإجابة واضحة بلا شك بـ "نعم". ومع ذلك، ليس الأمر كذلك: هذا السؤال مفتوح. إنه يختلف اختلافًا

جوهريًا عن السؤال "هل هاري، الأعزب، غير متزوج؟" في محاولة الإجابة على السؤال حول الأغنام والآلهة، سنحتاج إلى النظر في أشياء مثل معاناة الحيوانات وطبيعة الله. وبالتالي، لا يمكن أن يعني "الخير" "ما يرضي الآلهة".

أخيرًا، دعونا ننظر في مثال قد يكون أقرب إلى ما يفكر فيه بعض الناس بالفعل. تخيل لو أن عبارة "علماء الأحياء يكتشفون جين الخير" كانت متصدرة لغلاف مجلة "نيو ساينتست" (New Scientist) (مثل Cushman 2010). ماذا كنا سنفكر؟ إذا قيل لنا، على سبيل المثال، إن بيل جيد، هل نعتقد أنه من الواضح أنه يمتلك هذا الجين؟ أو إذا تم تحديد أن شخصًا ما يمتلك الجين، هل نعتقد أن السؤال عما إذا كان جيدًا أم لا هو سؤال مغلق؟ لا: أسئلة كهذه مفتوحة. أسئلة كهذه تختلف اختلافًا جوهريًا عن السؤال: "سنفلز هي ثعلبة أنثى، لكن هل هي ثعلبة؟" يبدو أن "الخير" لا يمكن تعريفه بأنه امتلاك جين معين.

يجادل مور بأنه يمكننا الاستمرار في تكرار هذه العملية لأي تعريف مقترح لـ "الخير". وهذا يقوده إلى الاستنتاج بأن "الخير" غير قابل للتعريف.

إذا سُئلت "ما هو الخير؟" إجابتي هي أن الخير خير، وهذا نهاية الأمر. أو إذا سُئلت "كيف يُعرّف الخير؟" إجابتي هي أنه لا يمكن تعريفه، وهذا كل ما لدي لأقوله عنه. (Moore [1903] 1993: 58)

إنه لا يعقد أصابعه ويأمل ألا يتوصل أحد أبدًا إلى تعريف صحيح لـ "الخير". بل يعتقد أنه يمكننا أن نعرف قبليًا أنهم لن يفعلوا ذلك. بالنسبة لمور، ليس تعريف "الخير" صعبًا فحسب: إنه مستحيل.

هناك شيء آخر يحدث في مناقشة مور للأسئلة "المفتوحة" في "مبادئ الأخلاق". إنه لا يهتم باللغة والتعريف فحسب، بل يعتقد أيضًا أن هذا الحديث عن "الانفتاح" ذو صلة.

إلى قضايا وجودية حول الخصائص. وبالتحديد، يدعي مور أنه نظراً لأن "الخير" غير قابل للتعريف، فإن خاصية الخير غير قابلة للاختزال. لفهم سبب اعتقاده ذلك، من الضروري النظر في العلاقة بين حجة السؤال المفتوح (OQA) وما يسميه مور "المغالطة الطبيعية".

استخدام حجة السؤال المفتوح لإثبات المغالطة الطبيعية

Using the OQA to demonstrate the naturalistic fallacy

لغرض النقاش، سنمنح مور ادعاءين: أولاً، أن حجة السؤال المفتوح تُظهر أن "الخير" يعني "الخير" ولا شيء سواه، وثانياً، أن معنى المصطلح هو مرجعه - ما يشير إليه. إذا جمعنا هذين الادعاءين، يصبح واضحًا لماذا يعتقد مور أن حجة السؤال المفتوح لها تداعيات على خاصية الخير، لأنه إذا كانت هذه الادعاءات صحيحة، فإن "الخير" لا يمكن أن يكون له إلا مرجع واحد، وهذا المرجع لا يمكن أن يكون سوى خاصية الخير. على سبيل المثال، لا يمكن اختزال الخير إلى المتعة، أو الرفاهية، أو السعادة، وما إلى ذلك. الخير، في مصطلحات مور، هو صفة بسيطة. لذلك، يستخلص مور نتيجتين في كتابه مبادئ الأخلاق (Principia Ethica): أن مصطلح "الخير" غير قابل للتعريف وأن خاصية الخير غير قابلة للاختزال.

يُسمي مور خطأ الاعتقاد بأنه يمكننا اختزال الخير بـ "المغالطة الطبيعية". هذا الاسم ليس جيدًا بشكل خاص لأن المغالطة ترتكب إذا حاول شخص ما اختزال الخير إلى أي خاصية، سواء كانت طبيعية أم غير طبيعية. على سبيل المثال، الله ليس خاصية طبيعية، ولكن الادعاء بأن الخير هو ما يأمر به الله لا يزال ارتكابًا للمغالطة الطبيعية. الشيء الأساسي الذي يجب تذكره هو أنه إذا حاول شخص ما اختزال خاصية الخير، فقد ارتكب المغالطة الطبيعية.

اعتقد مور أنه باستخدام حجة السؤال المفتوح قد أظهر أن ميل، وكانت، وسبنسر، وروسو، وسبينوزا، وأرسطو قد ارتكبوا جميعًا المغالطة الطبيعية. هذا اتهام كبير جدًا! إذا تمكن من إثباته، فإنه يكون قد أزاح بعضًا من أكثر المفكرين تأثيرًا في تاريخ الفكر الأخلاقي. ومع ذلك، يعتقد معظم علماء ما بعد الأخلاق أن حجة السؤال المفتوح لمور تواجه مشاكل.

المشكلة 1: هل السؤال المفتوح خدعة؟

Problem 1: is the open question a trick?

تخيل أن شخصًا ما قد توصل إلى تعريف لـ "الخير" - ربما "ما نرغب فيه" - وبالتالي يعتقد أن السؤال "س هو ما نرغب فيه، ولكن هل س خير؟" هو سؤال مغلق. علاوة على ذلك، تعتقد أن أي شخص ينكر ذلك ويدعي أن السؤال مفتوح لا يفهم تمامًا معنى كلمة "خير". في هذه الحالة، تبدو حجة السؤال المفتوح ليست حجة على الإطلاق، بل مجرد تأكيد على أن تعريفها خاطئ.

وهكذا، عندما يدعي مؤيدو حجة السؤال المفتوح أن تعريف "الخير" يؤدي إلى أسئلة مفتوحة، فإنهم ببساطة يؤكدون خطأ ذلك التعريف بدلًا من المجادلة بأن التعريف خاطئ. إنهم يكشفون عن افتقارهم للوضوح المفاهيمي ويصادرون على المطلوب ضد من يريدون تعريف "الخير". إذا كان هذا صحيحًا، فإن حجة السؤال المفتوح لمور ليست حجة على الإطلاق، وكان فرانكينا محقًا عندما كتب أن مور قد لعب "خدعة بارعة" علينا (1939: 464).

كيف يمكن لمور أن يرد على هذا التحدي؟ هل هناك طريقة لإظهار أن مؤيدي حجة السؤال المفتوح لا يفترضون ببساطة خطأ التعريفات قيد النظر؟ ربما. لننظر إلى مثال نسأل فيه الناس في الشوارع "س هو شكل له سبعة أضلاع، ولكن هل هو سباعي الأضلاع؟" إذا وجدوا مثل هذه الأسئلة مفتوحة - أي إذا حكوا رؤوسهم وقالوا "لا أعرف"، أو "حسنًا، أفترض أنه قد يكون كذلك" - فهل سيقودنا هذا إلى الاعتقاد بأننا كنا مخطئين، وأن السباعي الأضلاع ليس شكلًا سباعي الأضلاع؟ لا: في الواقع، الأشخاص الذين سألناهم قد يصرون على أننا يجب ألا نأخذ إجاباتهم على محمل الجد. يمكننا أن نتخيلهم يقولون أشياء مثل "لا تقلق بشأني؛ لم أكن جيدًا في الهندسة أبدًا." في الحالات الرياضية، إذًا، نحن سعداء بالقول إن الناس قد يكونون مرتبكين إذا وجدوا الأسئلة المتعلقة بالرياضيات "مفتوحة".

الآن لننظر إلى الحالة الأخلاقية. إذا اعتقدنا أن "الخير" يمكن تعريفه بأنه "ما نرغب فيه"، وكما في حالة الرياضيات، أخذنا تعريفنا إلى الشارع وسألنا الناس عما إذا كانت الأشياء التي يرغبون فيها جيدة. السؤال المهم هو هذا: ماذا لو كانت استجابتهم كما كانت في حالة الرياضيات، يحكون رؤوسهم ويقولون "حسنًا، لا أعرف" أو "سأحتاج إلى التفكير في هذا لأنني لست متأكدًا"؟

يمكن القول إن ردود أفعالنا في هذه الحالة ستكون مختلفة. إذا كانت ردود فعل الناس هكذا في الحالة الأخلاقية، فهذا يبدو سببًا بديهيًا لنا لإعادة التفكير في التعريف. عندما يتعلق الأمر بمعنى المصطلحات الأخلاقية، يبدو أن الرأي الشعبي يهم أكثر بكثير مما هو عليه في الرياضيات. لذا، إذا وجد الناس بالفعل أسئلة تتعلق بتعريف "الخير" مفتوحة، فهذا دليل على وجود مشكلة في التعريف. صحيح أن هذا أضعف من حجة السؤال المفتوح لمور. لدينا الآن تحدٍ بدلًا من حجة ضد أولئك الذين يحاولون تعريف "الخير". ومع ذلك، حتى لو كانت هذه النسخة أضعف مما قصده مور، فإنها تشير إلى أن حجة السؤال المفتوح ليست مجرد خدعة بارعة (تم تطوير هذا النوع من الاستجابة بواسطة سنير [1975] وبل [1991]).

المشكلة 2: مفارقة التحليل

Problem 2: the paradox of analysis

غالبًا ما تُناقش مفارقة التحليل بالاقتران مع حجة السؤال المفتوح، على الرغم من صعوبة رؤية الرابط بينهما في البداية. لمحاولة القيام بذلك، سنتناول المفارقة بمفردها وحلًا لها، وعندها فقط سننظر في كيفية ارتباطها بحجة السؤال المفتوح.

تنص مفارقة التحليل على وجود أسباب مقنعة للاعتقاد بأن التحليلات المفاهيمية – أي تفكيك المفاهيم إلى أجزائها المكونة – يمكن أن تكون مفيدة وغير بديهية، ولكن هناك أيضًا أسباب مقنعة للاعتقاد بأنها لا يمكن أن تكون كذلك. ما هي هذه الأسباب المقنعة؟ فيما يتعلق بالادعاء الأول، نعتقد عادةً أن الانخراط في التحليل المفاهيمي يمكن أن يخبرنا شيئًا جديدًا وغير بديهي: أن الفلاسفة الذين يخبروننا من خلال التحليل المفاهيمي أن "المعرفة هي اعتقاد صحيح

مبرر"، أو "الحقيقة هي مطابقة للحقائق"، أو "السببية هي تلازم ثابت"، أو "الله هو ما لا يمكن تصور أعظم منه" قد أخبرونا بشيء مفيد وغير بديهي. وبالتالي، يمكن أن تكون التحليلات المفاهيمية مفيدة وغير بديهية.

ومع ذلك، هناك أسباب مقنعة للاعتقاد بأن التحليلات المفاهيمية لا يمكن أن تخبرنا أبدًا بأي شيء جديد أو مثير للاهتمام. تخيل أننا سنقوم بتحليل مفهوم. لكي تتاح لنا أي فرصة للقيام بذلك بشكل صحيح، نحتاج إلى معرفة معنى هذا المفهوم، حيث لا يمكننا معرفة ما إذا كنا على المسار الصحيح في تحليلنا إذا لم نفعل ذلك. في الواقع، إذا لم نكن نعرف المعنى، فإن التحليل الصحيح لن يكون أكثر من مجرد تخمين محظوظ. ولكن إذا كان يجب علينا أن نعرف معنى المفهوم مسبقًا قبل أن نتمكن من تقديم تحليل صحيح له، فإن التحليل الصحيح له لن يكشف عن أي شيء مثير للاهتمام أو مفيد!

لذا، يبدو أن لدينا مفارقة. هناك أسباب مقنعة للاعتقاد بأن التحليلات المفاهيمية مفيدة وغير بديهية. ومع ذلك، هناك أسباب مقنعة للاعتقاد بأن التحليلات المفاهيمية الصحيحة لا يمكن أن تكون مفيدة وغير بديهية. لاحظ أن هذه النتيجة أوسع من علم ما بعد الأخلاق. إذا صمدت المفارقة، فستنطبق على جميع التحليلات المفاهيمية، أينما وجدناها.

لحسن الحظ، مفارقة التحليل ليست مفارقة على الإطلاق. فمن الممكن تقديم تحليلات مفاهيمية صحيحة والكشف عن شيء مفيد وغير بديهي من خلال القيام بذلك. هناك عدد من الطرق لإظهار الكيفية. يبدأ الأكثر قبولًا بملاحظة أن "المعرفة" يمكن أن تعني معرفة كيفية القيام بشيء ما. على سبيل المثال، قد نعرف كيفية التحدث نحويًا، ومعرفة كيفية ركوب الدراجة وكيفية الطعن في المبارزة. ومع ذلك، يمكن أن يعني هذا ببساطة أن لدينا القدرة على التحدث، وركوب الدراجة، والمبارزة. والأهم من ذلك، لا يترتب على مجرد امتلاكنا لهذه المهارات أننا نستطيع شرح ما يحدث بالضبط في كل نشاط. لا يمكننا سرد قواعد النحو أو شرح فيزياء التوازن أو

فسيولوجيا الألياف العضلية، وما إلى ذلك. ومع ذلك، ما زلنا نعرف كيف نتحدث ونركب ونبارز.

هذا وثيق الصلة بمفارقة التحليل لأن الحساسية لإمكانية أن تعني "المعرفة" "معرفة الكيفية" تسمح لنا بالاتفاق على أنه يجب أن نعرف ما يعنيه المفهوم قبل أن نتمكن من تحليله بشكل صحيح، والادعاء بأن هذا يمكن أن يعني ببساطة أنه يجب أن نعرف كيفية استخدام المفهوم بشكل صحيح. قد نكون غير قادرين على توضيح معنى المفهوم، تمامًا كما نحن غير قادرين على شرح قواعد النحو، أو فيزياء ركوب الدراجات، أو فسيولوجيا المبارزة. إذا كان هذا صحيحًا، فإذا قام شخص ما بسرد معنى المفهوم، فقد يكون هذا كشفًا لنا، يعلمنا شيئًا جديدًا ومفيدًا: تمامًا كما سنتعلم شيئًا إذا شرح لنا أحدهم سبب بقائنا على الدراجة عند الركوب، أو القواعد التي كنا نلتزم بها عند التحدث، أو كيفية قياس المسافة عند الطعن. وبالتالي، إذا كانت المعرفة تتعلق بامتلاك قدرات معينة، فإن تحليل المفهوم يمكن أن يكون مثيرًا للاهتمام ومفيدًا، ومفارقة التحليل ليست مفارقة على الإطلاق.

نحن الآن في وضع يسمح لنا برؤية سبب أهمية ذلك لحجة السؤال المفتوح. إذا لم تكن المفارقة مفارقة، فإن حجة السؤال المفتوح تفشل، لأنه - كما رأينا للتو - يمكن للتحليل المفاهيمي الحقيقي أن يخبرنا بشيء مفيد وغير بديهي. هذا يعني، على سبيل المثال، أنه يمكن أن يكون صحيحًا أننا نستطيع تعريف "الخير" بأنه "المتعة"، وصحيحًا أن التوصل إلى هذا علمنا شيئًا مفيدًا وغير بديهي. وهذا بدوره يعني أنه إذا سألنا "هل س، الذي يمنحنا المتعة، خير؟" فقد لا تكون الإجابة واضحة، حتى لو عرفنا معنى "الخير" و "المتعة". الأسئلة المتعلقة بالتعريف ستكون "مفتوحة". ولكن إذا كان هذا صحيحًا، فقد أظهرنا إمكانية التحليلات المفاهيمية الحقيقية التي تؤدي إلى أسئلة مفتوحة، وهو أمر لا يمكن أن تسمح به حجة السؤال المفتوح لمور. لذلك، فإن ردنا على مفارقة التحليل باستخدام مفهوم المعرفة العملية، قد أظهر أن المفارقة ليست مفارقة وأن حجة السؤال المفتوح لمور تفشل.

المشكلة 3: ليس كل التعريفات الصحيحة يجب أن تكون صحيحة بالتعريف

Problem 3: not all true definitions need to be true by definition

المشكلتان اللتان تناولناهما حتى الآن سمحتا لمور بالادعاء بأنه إذا كان التعريف صحيحًا، فإن هذا يتقرر من خلال معنى المصطلحات المعنية. في القسم أعلاه، تناولنا بعض التعريفات التي كانت صحيحة وأظهرنا أنها تولد أسئلة مغلقة: إنه سؤال مغلق ما إذا كان هاري العازب غير متزوج، أو أن الثعلبة الأنثى في الحديقة هي أنثى ثعلب، أو أن رقعة الشطرنج المربعة لها أربعة أضلاع متساوية. أدى هذا بعد ذلك إلى الادعاء العام بأنه إذا كان بإمكاننا تعريف "س" على أنه "ص" ونحن نفهم "س" و "ص"، فعندئذ إذا سألنا عما إذا كان س معين هو ص، فستكون الإجابة نعم بشكل واضح؛ سيكون السؤال عما إذا كان س معين هو ص "مغلقًا". وكما صاغها مور، عند النظر فيما إذا كان هذا التعريف صحيحًا، فإن "معنى المصطلحات ذاته يقرر ذلك" ([1903] 1993: 72).

لذلك، إذا تبين أنه يمكن أن يكون هناك تعريف صحيح ولكن معنى المصطلحات لم يقرره، فقد تكون الحالة أن "س" يمكن تعريفه على أنه "ص"، ونحن نفهم "س" و "ص"، ومع ذلك فإن الأسئلة حول ما إذا كان س معين هو ص ستكون مفتوحة. بعبارة أخرى، سيكون هذا التعريف محصناً من حجة السؤال المفتوح. هذه هي المشكلة بالضبط التي سيتم تناولها في هذا القسم. في جوهرها، تقول إن لدينا أسبابًا وجيهة لمقاومة فكرة أن التعريف الصحيح هو تعريف صحيح بحكم معنى المصطلحات المعنية.

تبدأ هذه المشكلة لحجة السؤال المفتوح من ملاحظة وجود تعريفات صحيحة ليست صحيحة بحكم معاني المصطلحات المعنية. على سبيل المثال، لننظر إلى التعريف النظري "الماء هو H_2O". هل هذا التعريف صحيح؟ نعم. هل معنى مصطلحي "الماء" و "H_2O" يقرر الأمر؟ لا. أي، إذا كان التعريف صحيحًا وأن الماء هو H_2O، فإننا نتوصل إلى معرفة ذلك من خلال البحث التجريبي في

المختبر، وليس من خلال التحليل المفاهيمي في الفصل الدراسي. لا يخرط العالم في محاولة تحديد معنى المصطلحات من خلال التحليل المفاهيمي، بل

بل تحرى كيف يكون العالم في الواقع. وهذا بدوره يعني أنه من الممكن طرح السؤال: "هل س، وهو H_2O، ماء؟" هذا ممكن لأنه من المحتمل أن يكون المجتمع العلمي مخطئًا. وبالتالي، هناك على الأقل بعض التعريفات، وهي التعريفات النظرية، التي تُعد محصنة ضد حجة السؤال المفتوح (OQA). إذا أردنا الدفاع عن الزعم بأن الخير، على سبيل المثال، هو المتعة، فسيكون رائعًا لو تمكنا من إظهار أن هذا يشبه الزعم بأن الماء هو H_2O. إذا تمكنا من القيام بذلك، فسيكون موقفنا محصناً ضد حجة السؤال المفتوح (OQA). ولكن للقيام بذلك، سنحتاج إلى إثبات أن لدينا الحق في المطالبة بمثل هذا التشابه. على سبيل المثال، قد نحاول إظهار أنه يمكننا استخدام الأدلة التجريبية لتحديد أن "الخير" يشير إلى خاصية طبيعية معينة، أو إظهار أننا نستخدم "الخير" بقصد الإشارة إلى الخصائص السببية المسؤولة عما نعتبره ذا صلة بالخير. إذا كان هذا النوع من التحرك ممكنًا، فستكون تعريفات المصطلحات الأخلاقية محصنة ضد حجة السؤال المفتوح (OQA). في الفصل الرابع، نلقي نظرة على الواقعية الكورنيلية، التي تتولى هذه المهمة بالتحديد.

هناك عدد من المشكلات الأخرى لحجة السؤال المفتوح لمور. ومع ذلك، فبدلاً من مناقشة هذه المشكلات، سنتناول السبب في أنه على الرغم من أن الميتاأخلاقيين يرفضون عادة حجة مور، "يبدو من المستحيل إنكار أن مور قد وصل إلى شيء ما" (داروول وآخرون 1992: 116). في القسم التالي، سنتناول سببًا واحدًا لهذا الاحتمال.

هل يمكننا حقاً تعريف "الخير"؟

Can we really define "good"?

حتى الآن، تناولنا بعضًا من المشكلات العديدة لصياغة مور لحجة السؤال المفتوح (OQA). ويمكن القول إنه بدلاً من إظهار سبب عدم قدرتنا على تعريف "الخير"، تفترض الحجة أننا لا نستطيع، وتعتمد على مفهوم غير صحيح للتحليل، وتستند إلى الادعاء الخاطئ بأن جميع التعريفات

الصحيحة صحيحة بفضل معنى المصطلحات المعنية. ومع ذلك، على الرغم من أن نسخة مور الخاصة من حجة السؤال المفتوح (OQA) تبدو إشكالية، يعتقد العديد من الفلاسفة أنه ربما كان على وشك اكتشاف شيء مهم.

لفهم هذا، يجب أن نسأل عما إذا كان بإمكاننا إيجاد تعريف مشترك لـ "الخير" يلتقط ما يعنيه الناس عندما يقولون، على سبيل المثال، "من الجيد مساعدة المشردين" أو "من الجيد الوفاء بالوعود" أو "من الجيد أن صدام حسين أُعدم". قد يكون من المغري الإجابة بأنه قد يكون ممكنًا من خلال بناء مجموعة ضخمة من كل ما هو مرغوب فيه في تعريف. قد يسير هذا التعريف على النحو التالي: "الخير هو ما يمنحنا المتعة وما نرغب فيه وما يقوله الله وما يجعلنا سعداء وما يساعد المجتمع وما إلى ذلك".

لكن إمكانية مثل هذا الرد قائمة. إذا كان هذا النهج مغريًا، فعندما يقول، على سبيل المثال، الملحد الشهير ريتشارد دوكينز "الوفاء بالوعود أمر جيد"، فإن هذا سيعني "الوفاء بالوعود يمنحنا المتعة وهو ما نرغب فيه وهو ما يقوله الله وهو ما يجعلنا سعداء وهو ما يساعد المجتمع وما إلى ذلك". هل يمكن أن يكون هذا صحيحًا؟ هل صحيح حقًا أن الناس عندما يستخدمون مصطلح "الخير" فإنهم يقصدون حقًا مجموعة ضخمة من الأشياء؟

علاوة على ذلك، لجعل السؤال "هل 'الخير' قابل للتعريف؟" أكثر وضوحًا، لاحظ أن الإجابة بـ "لا" ليست هي نفسها القول بأننا لا نستطيع تحديد الأشياء على أنها جيدة. قد نكون في الواقع بارعين في اختيار كل تلك الأشياء الجيدة، لكننا ما زلنا نرى أننا لا نستطيع تعريف "الخير"، لأنه لا يوجد سبب للاشتباه في أن الطريقة الوحيدة التي يمكننا من خلالها تحديد الخير هي من خلال امتلاك تعريف. ففي النهاية، الأمر ليس كذلك بالنسبة لأشياء أخرى. إدراكنا أننا نحب شخصًا لا يتطلب أن يكون لدينا تعريف لـ "الحب"؛ لو كان الأمر كذلك، لشعر الناس بوحدة أكبر بكثير. لذلك، لا يزال بإمكاننا أن نكون أخلاقيًا جيدين وأن نكون قادرين على التعرف على ما هو جيد، حتى لو لم نتمكن من تعريف "الخير". لذا مرة أخرى، هل يمكننا تعريف "الخير"؟

أقترح أنه إذا أخذنا في الاعتبار الفقرات القليلة الماضية وتأملنا السؤال، فإن الإجابة التي سيقدمها معظم الناس هي "لا". نعتقد أن الخير يتجاوز somehow أي تعريف ممكن، فالخير يبدو مختلفًا، أسمى، أكثر أهمية وجدية بطريقة لا يستطيع التعريف أن يلتقطها.

إن إخبارنا، على سبيل المثال، بأن "الخير" يعني ببساطة "المتعة" يبدو وكأنه يغفل شيئًا أساسيًا في الخير. بالطبع، هذا غير دقيق، فهل يمكننا بناء المزيد على هذه الأفكار الأساسية؟ وإذا كان بإمكاننا، فكيف يمكن أن يرتبط هذا بحجة السؤال المفتوح (OQA)؟

بناءً على اقتراح من داروال وآخرين (1992)، يجب أن نلاحظ أن حجة السؤال المفتوح (OQA) تحتاج إلى طموح أكثر تواضعًا. إذا وضعت نفسها كحجة قاضية، فمن المؤكد أنها ستفشل. بدلاً من ذلك، يجب أن ننظر إليها كتحدٍ. وكما ذكرنا أعلاه، إنها طريقة لإجبار أولئك الذين يعرفون "الخير" على شرح سبب اعتبارنا الأسئلة الناتجة عن تعريفاتهم المقترحة مفتوحة.

بمجرد أن نسمح بذلك، يبدو أن معقولية حجة السؤال المفتوح (OQA) ستعتمد على كيفية تفسيرنا لسبب اعتبار الناس الأسئلة مفتوحة. لذلك، إذا أردنا الدفاع عن حجة السؤال المفتوح (OQA)، نحتاج إلى أن نسأل ما هو التفسير الذي يمكننا تقديمه. وإليك اقتراح مشابه لما قدمه داروال وآخرون (1992).

الادعاء بأن شيئًا ما "جيد" يحركنا. على سبيل المثال، الادعاء بأن الوفاء بوعدنا جيد يعني أن لدينا (على الأقل بعض) الدافع للقيام بذلك. سيكون من الغريب جدًا أن يقول أحدهم: "من الجيد لي أن أفي بوعدي، ولكن ما علاقة ذلك بي؟" الأحكام الأخلاقية - بحكم كونها أحكامًا أخلاقية - تبدو وكأنها تحفز الأشخاص الذين يصدرونها (لمزيد من التفاصيل حول هذا، انظر الفصل الثامن). هذا الملاحظة، إذن، قد تمنحنا طريقة واحدة لشرح سبب اعتبار الناس الأسئلة المتعلقة بالتعريفات المقترحة لـ "الخير" مفتوحة: لأننا قد نعتقد أنه إذا حاولنا تعريف "الخير" فإن التعريف لن يحافظ على هذه العملية.

على سبيل المثال، تخيل أننا نعتبر "الخير" يعني "المتعة". الآن، إذا حكمنا بأن شيئًا ما ممتع، فهذا قد يحركنا بالطبع ولكنه قد لا يفعل؛ فقد يتركنا باردين تمامًا. لا يبدو غريبًا أن نقول: "القيادة بسرعة عالية ستكون ممتعة، ولكن ما علاقة ذلك بقيادتي بسرعة أم لا؟" بينما بدا غريبًا القول: "إنه جيد، ولكن ما علاقة ذلك بي؟" ولكن إذا كان "الخير" يعني ببساطة "المتعة"، فربما لا ينبغي أن نحصل على مثل هذا التباين في ردود أفعالنا تجاه هذه التصريحات.

الاقتراح لدعم حجة السؤال المفتوح (OQA)، إذن، هو أننا نجد الأسئلة المتعلقة بتعريفات "الخير" مفتوحة لأنه عندما نصدر حكمًا بأن شيئًا ما "جيد"، فإن هذا سيحفزنا دائمًا. وهذا مجرد تحد، لأنه في مرحلة ما قد يتم تقديم تعريف يمكن أن يلتقط هذه الطبيعة العملية، ولكن في الحد الأدنى، ما تفعله هذه النسخة من حجة السؤال المفتوح (OQA) هو إجبار أولئك الذين يحاولون تعريف المصطلحات الأخلاقية على تقديم رد. إنه مثل القول لهم: "أظهروا لنا كيف يمكن لتعريفكم أن يلتقط الطبيعة العملية للأخلاق". ومع ذلك، لإكمال هذا الفصل، سنتناول التأثير الأوسع لحجة السؤال المفتوح (OQA).

الخلاصة والتأثير

Conclusion and influence

يمكننا رفض نسخة مور من حجة السؤال المفتوح (OQA) للأسباب الثلاثة المذكورة أعلاه: فهي تصادر على المطلوب، وتعتمد على مفهوم غير صحيح للتحليل، وتستند إلى الادعاء الخاطئ بأن جميع التعريفات الصحيحة صحيحة بفضل معنى المصطلحات المعنية. ومع ذلك، سيكون من غير الحكمة قصرها على كتب التاريخ. لقد كان لحجة السؤال المفتوح (OQA)، وما زال، تأثير كبير.

اقترحنا أن حجة السؤال المفتوح (OQA) تكون أكثر نجاحًا عندما تُعتبر تحديًا لأولئك الذين يحاولون تعريف "الخير". هل يمكنهم شرح سبب اعتبار معظم الناس الأسئلة الناتجة عن تعريفاتهم المقترحة مفتوحة؟ أحد الأسباب التي ذكرناها هو أن تعريفات "الخير" تفشل في التقاط الطبيعة العملية للأحكام حول ما هو جيد. هذه السمة العملية للأخلاق، التي أبرزتها حجة السؤال

المفتوح (OQA) بشكل واضح، هي التي أدت إلى هيمنة المذهب اللامعرفي في الفترة المباشرة التي تلت كتاب "مبادئ الأخلاق" (Principia Ethica).

لفهم السبب، لننظر أولاً في المذهب المعرفي. هذه هي الرؤية التي تقول إنه عندما نصدر حكمًا - سواء كان ذلك حول الطقس، الوقت، أسرع طائر جارح، أو متجر السمك والبطاطا المحلي - فإننا نعبر عن اعتقاد. لذا، بالنسبة للمعرفة الأخلاقية، عندما أقول "من الجيد أن بعض شركات الأدوية توزع الأدوية المضادة للفيروسات مجانًا"، فإنني أعبر عن اعتقاد حول جودة هذا الفعل. المشكلة هي أن المعتقدات لا تبدو عملية بطبيعتها بل خاملة. يمكنني أن أحمل مجموعة كاملة من المعتقدات حول مجموعة كاملة من الأشياء وأن أكون غير متحرك على الإطلاق. ولكن إذا كان هذا هو الحال، وإذا كانت الأحكام الأخلاقية تعبيرات عن المعتقدات، فعندئذ ينبغي أن نكون قادرين على القول: "من الجيد التبرع للجمعيات الخيرية، ولكن ما علاقة ذلك بي؟" ومع ذلك، كما نوقش في القسم السابق، يبدو هذا النوع من الادعاء غريبًا لأن الأحكام الأخلاقية تبدو عملية بطبيعتها. ثم يواجه المذهب المعرفي مشكلة. إذا كانوا على حق وأن الأحكام الأخلاقية تعبر عن المعتقدات ولكن المعتقدات ليست عملية بطبيعتها، فلا يمكن أن تكون الأحكام الأخلاقية عملية بطبيعتها. ومع ذلك، تبدو الأحكام الأخلاقية مرتبطة بالضرورة بالتحفيز، وبالتالي يبدو أن المذهب المعرفي مخطئ.

هذا يتناقض مع ما يقوله اللامعرفيون. يبدو أنهم قادرون على التقاط الطبيعة العملية للأحكام الأخلاقية. فإذا كان المذهب اللامعرفي صحيحًا، فإن الأحكام الأخلاقية هي تعبيرات عن حالات غير اعتقادية مثل الرغبات؛ والأهم من ذلك، أن الرغبات هي بالضبط نوع الحالة الذهنية التي يمكن أن تحركنا. إذا كنت عطشانًا وأرغب في مشروب، فمن المرجح أن يدفعني ذلك للنهوض من مقعدي لتشغيل الغلاية؛ إذا كنت أرغب في النوم، فمن المرجح أن أذهب إلى الفراش؛ إذا كنت أرغب في ركوب الدراجة، فسأخرج دراجتي. الفكرة هي أن الرغبات تحركنا، وإذا كانت الأحكام الأخلاقية تعبر عن رغباتنا، فإن الأحكام الأخلاقية يمكن أن تلتقط الطبيعة العملية الأساسية للأخلاق. لقد كان المذهب اللامعرفي أكبر مستفيد من حجة السؤال

المفتوح (OQA) لأن حجة السؤال المفتوح (OQA) تشير إلى أن الأخلاق عملية بطبيعتها، ويبدو أن المذهب المعرفي لا يستطيع التقاط هذه الطبيعة العملية بينما يستطيع المذهب اللامعرفي ذلك.

ومع ذلك، إذا كانت الأحكام الأخلاقية تعبر عن حالات غير اعتقادية مثل الرغبات، فقد يجلب هذا مشاكله الخاصة، لأنه يبدو أنه يوحي بأن الأخلاق تشبه إلى حد ما مسائل الذوق، وقد نعتقد أن الاعتبارات الأخلاقية أثقل من ذلك. علاوة على ذلك، إذا كانت الأحكام الأخلاقية تعبر عن الرغبات، فقد نكون قلقين بشأن كيفية حديثنا عن الحقيقة، والتقارب، والتقدم، والخلاف، أو الاستدلال المنطقي، وكلها سمات للحديث الأخلاقي. في الفصل التالي، سنلقي نظرة فاحصة على نظرية لامعرفية واحدة تسمى "الانفعالية"، ونسأل عن مدى نجاحها.

نقاط لتتذكرها

THINGS TO REMEMBER

- حجة السؤال المفتوح (OQA) والمغالطة الطبيعية شيئان مختلفان.
- تشير المغالطة الطبيعية إلى أي محاولة لتقليص الخصائص الأخلاقية – بما في ذلك تلك التي تحاول تقليصها إلى خصائص غير طبيعية.
- المناقشات المتعلقة باللغة والمناقشات المتعلقة بالخصائص متميزة عن بعضها البعض.
- يعتقد مور بالفعل أننا نستطيع إصدار أحكام حول ما هو جيد. على سبيل المثال، يمكننا القول إنه من الجيد أن تحب جارك. ما يعارضه مور هو القدرة على تحديد ما يعنيه "الخير" في مثل هذا الحكم.

قراءات إضافية

Further reading

تُعرض آراء مور في مور ([1903] 1993: الفصل 1) وشيلب (1952). يوجد تعليق جيد على فلسفة مور في بالدوين (1990). يقدم ميلر (2003: الفصل 2) نظرة عامة ممتازة على حجة

السؤال المفتوح (OQA) لمور والجدل المحيط بها. يقدم داروال وآخرون (1992: § 1) دفاعًا مقترحًا عن حجة السؤال المفتوح (OQA). فرانكينا (1939) هو نقد كلاسيكي للمغالطة الطبيعية. ورقتان صعبتان تتناولان الجانب اللغوي لحجة السؤال المفتوح (OQA) هما سنير (1975) وبال (1991). ورقتان صعبتان أخريان تناقشان حجة السؤال المفتوح (OQA) فيما يتعلق بالتعريفات التركيبية هما هورغان وتيمونز (1992) وروزاتي (1995). تشمل المناقشات الإيجابية الأخرى لحجة السؤال المفتوح (OQA) ألتمان (2004) وستراندبرغ (2004). لمناقشة قصيرة وجميلة لمفارقة التحليل، انظر كلارك (2002).

الفصل الثاني: الانفعالية
Chapter two : Emotivism

إذا أخذنا في أيدينا أي مجلد، في اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية، على سبيل المثال، فلنسأل: هل يحتوي على أي استدلال تجريدي بخصوص الكم أو العدد؟ لا. هل يحتوي على أي استدلال تجريبي بخصوص حقائق الوجود والواقع؟ لا. إذن ألقوا به في النيران: لأنه لا يمكن أن يحتوي إلا على السفسطة والوهم. (هيوم [1748] 1995: 165)

تحت ستار الحكمة المطلقة [كتاب آير] يقضي على الدين والأخلاق والجماليات، الذات، الأشخاص، الإرادة الحرة، المسؤولية، وكل ما هو ذو قيمة. أشكر السيد آير على إظهاره لنا كيف يمكن للفلاسفة المعاصرين أن يتلاعبوا ويخدعوا بينما العالم يحترق. (دارسي، مقتبس في ستيفنسون 1944: 265)

أهداف الفصل

CHAPTER AIMS

- تحديد الخطوط العريضة للمذهب المعرفي واللامعرفي.
- شرح لماذا يرفض آير المذهب المعرفي ويتبنى المذهب اللامعرفي.
- تبيان الدوافع الرئيسية للانفعالية.
- إظهار كيف تثير الانفعالية قضايا تتعلق بالنسبية والحقيقة والمعيارية.

مقدمة

Introduction

تُبقينا الأخلاق مستيقظين في الليل ويوجهنا بوصلتنا الأخلاقية للتفكير في أشياء لا نريد التفكير فيها والقيام بأشياء لا نريد القيام بها؛ ففيما يتعلق بالأخلاق، نصرخ في التلفاز، نُقيم ونقطع

العلاقات، نتخذ قرارات مهنية، نبكي ونضحك. تؤثر الأخلاق فينا بطريقة عميقة وأحيانًا دراماتيكية. يجادل الانفعاليون بأنهم في وضع أفضل لالتقاط هذه السمة من الأخلاق من المنظرين المنافسين، وأنهم يستطيعون التقاط الطابع العملي للأحكام الأخلاقية الذي ذكرناه في الفصل السابق بشكل أفضل. وهذا لأن إطلاق ادعاء أخلاقي بالنسبة لهم هو تعبير عن عاطفة، والعواطف، كما يجادلون، يمكن أن تحركنا بهذه الطرق العميقة والدراماتيكية.

ومع ذلك، على الرغم من أن العواطف تبدو وكأنها تلتقط الطبيعة الديناميكية للأخلاق، إلا أنها لا تبدو متناسبة جيدًا مع سمات أخرى. على سبيل المثال، لا يمكن أن تكون العواطف صحيحة أو خاطئة، بينما يبدو أن الادعاءات الأخلاقية يمكن أن تكون كذلك. تبدو العواطف فوق النقد العقلاني، لكن معتقداتنا الأخلاقية ليست كذلك. لا تبدو العواطف موضوعية أو أن لها سلطة علينا بالطريقة التي نتوقعها للصواب والخطأ والخير والشر. في هذا الفصل، سنتناول أحد المواقف الانفعالية ونسأل عما إذا كان يمكنه الاستجابة لهذه الأنواع من المخاوف.

أ. ج. آير (1910 - 1989)
A. J. Ayer (1910 - 1989)

- 1958 - 1978: أستاذ وايكهام للمنطق بجامعة أكسفورد.
- نصه الرئيسي: اللغة والحقيقة والمنطق (1936).
- يدافع عن الانفعالية، وهي الرأي القائل بأننا عندما نصدر حكمًا أخلاقيًا فإننا نعبر عن عاطفة بدلاً من مجرد وصف شيء ما. بالنسبة لآير، لا يمكن أن تكون الأحكام الأخلاقية صحيحة أو خاطئة، ولا يمكن أن يكون هناك خلاف أخلاقي حقيقي.

مبدأ التحقق لآير: طريقة لفصل المعقول عن اللامعقول
Ayer's verification principle: a way of separating sense from nonsense

آير هو "تجريبي راديكالي". يؤمن بأن الفلسفة هي خادمة العلم وأن العالم الوحيد الموجود هو الذي يتعامل معه العلم. بالنسبة له، الفلسفة هي من الدرجة الثانية

مجال يهدف إلى تنقية وتحليل أساليب العلم والجدل. وكجزء من هذا المنظور التجريبي، التزم آير بمبدأ التحقق، وهو الادعاء بأن العبارة ذات معنى إذا وفقط إذا أمكننا التحقق منها تجريبياً من حيث المبدأ أو إذا كانت صحيحة تحليلياً. لننظر في عبارتين: (أ) ستكون هناك جائحة حصبة في عام 2050. على الرغم من أننا لسنا في عام 2050، إلا أننا نعلم أنه إذا أصابت الحصبة في عام 2050 مجموعة كبيرة من الناس عبر منطقة جغرافية واسعة، فإن هذا سيثبت صحة (أ) تجريبياً. وبالتالي، باستخدام مبدأ آير للتحقق، يمكننا إظهار أن (أ) ذات معنى. لنأخذ مثالاً آخر: (ب) جميع الإخوة ذكور. هذه ليست قابلة للتحقق تجريبياً ولكنها ليست عديمة المعنى لأنها تعبر عن حقيقة تحليلية. أي، بمجرد أن نعرف معنى المصطلحات المعنية، ندرك أن (ب) صحيحة. وبالتالي، باستخدام مبدأ آير للتحقق، يمكننا إظهار أن (ب) ذات معنى. هذا، إذن، هو مبدأ آير للتحقق. إذا قبلناه، فإن لدينا طريقة قوية لفرز العبارات ذات المعنى من العبارات عديمة المعنى. يجب أن ننظر إلى العبارة ونسأل عما إذا كانت قابلة للتحقق تجريبياً أو صحيحة تحليلياً. إذا لم تكن أي منهما، فإنها تكون عديمة المعنى. في كتابه "اللغة، الحقيقة والمنطق" (Language, Truth and Logic)، يطبق آير هذا المبدأ على الموضوعات التقليدية التي يتناولها الفلاسفة. استنتاجاته جذرية. على سبيل المثال، عن الميتافيزيقا، يكتب: "الميتافيزيقي... لا يقصد كتابة الهراء. إنه يقع فيه" ([1936] 1974: 60، مع إضافة التركيز)، وعن الدين: "رأينا [هو] أن جميع الأقوال حول طبيعة الله لا معنى لها" ([1936] 1974: 153، مع إضافة التركيز). وهكذا يدعي آير أنه عندما يتحدث اللاهوتي، على سبيل المثال، عن "تعالي الله" أو يتحدث الميتافيزيقي عن "المثل والجزئيات"، فإنهم يتحدثون كلاماً فارغاً (هراء). هذا لأن الادعاءات حول تعالي الله والادعاءات حول المثل والجزئيات غير قابلة للتحقق تجريبياً. هذا لا يعني أن العبارات في اللاهوت والميتافيزيقا خاطئة؛ بل، إذا كان آير على حق، فهي عديمة المعنى، مكافئة لعبارات مثل "روب حمام لاما طويل على الشواء" – لغو تام، وأسوأ من أن تكون خاطئة! ماذا يحدث عندما نطبق مبدأ التحقق على الأخلاق؟ يدعي آير أن "الجمل التي تعبر ببساطة عن الأحكام الأخلاقية... غير قابلة للتحقق"

([1936] 1974: 144، مع إضافة التركيز). وهكذا، بالنظر إلى أن آير لا يعتقد أن العبارات حول الأخلاق تحليلية، فإننا نتوقع منه أن يدعي أنها عديمة المعنى وأنها تقع في نفس فئة العبارات التي يدلي بها اللاهوتي أو الميتافيزيقي. والمثير للدهشة أنه لا يقول هذا، لأنه يعتقد أن الادعاءات الأخلاقية ذات معنى. سنعود إلى هذا الشذوذ الظاهري أدناه. ومع ذلك، فإن مهمتنا الأولى ستكون إظهار كيف يلعب اختبار التحقق دوره في تطوير وجهة نظر آير الأخلاقية الفوقية الشاملة.

رفض آير للمعرفية باستخدام حجة السؤال المفتوح ومبدأ التحقق

Ayer's rejection of cognitivism using the OQA and the verification principle

على سبيل الجدل، يسلم آير بصحة المعرفية: وهي الرأي القائل بأننا عندما نصدر حكماً أخلاقياً، فإننا نعبر عن معتقدات تصف العالم. على سبيل المثال، عندما أحكم بأن التبرع بالمال للجمعيات الخيرية أمر جيد، فإنني أصف الإحسان بأنه يمتلك خاصية "الخير". ثم يسأل ماذا قد يعني هذا. ما هي الخصائص الأخلاقية التي نصفها؟ يدعي آير أن هناك خيارين فقط: (أ) نحن نصف شيئاً طبيعياً.

وفقاً لـ (أ)، فإن الحكم على شيء بأنه جيد، أو سيئ، أو صواب، أو خطأ، وما إلى ذلك، هو الحكم بأنه يمتلك خاصية طبيعية ما، وبـ "الطبيعي" يقصد الفلاسفة شيئاً مثل "موضوع العلوم الطبيعية وكذلك علم النفس" (مور [1903] 1993: 92). لذا، على سبيل المثال، قد يكون الحكم بأن التبرع بالمال للجمعيات الخيرية جيد هو نفسه الحكم بأن التبرع بالمال للجمعيات الخيرية يمنح الناس المتعة. يسمي آير (أ) الطبيعية ويرفضها باستخدام حجة السؤال المفتوح (OQA). يكتب: "[بما أنه] ليس من المتناقض القول بأن بعض الأشياء الممتعة ليست جيدة... [مثل تعاطي الهيروين] فلا يمكن أن تكون جملة "س جيد" مكافئة لجملة "س ممتع"... وبما أنه ليس من المتناقض القول بأن بعض الأشياء الممتعة ليست جيدة، أو أن بعض الأشياء السيئة مرغوبة،

فلا يمكن أن تكون جملة "س جيد" مكافئة لـ "س ممتع"، أو لـ "س مرغوب فيه". ([1936] 1976: 139، مع إضافة التركيز). يعتقد آير أن حجة السؤال المفتوح (OQA) يمكن أن تظهر أن أي تعريف طبيعي مقترح للمصطلحات الأخلاقية سيفشل، وبالتالي تفشل الطبيعية. وبالتالي، عندما نصدر أحكاماً أخلاقية، فإننا لا نصف شيئاً طبيعياً. فماذا نصف إذن؟ يعتقد آير أن الخيار الآخر الوحيد هو: (ب) نحن نصف شيئاً غير طبيعي. لكن آير يرفض أيضاً (ب)، وهو الادعاء بأننا نصف شيئاً ليس موضوع العلوم الطبيعية أو علم النفس. يعتقد أن الادعاء بأن شيئاً ما غير طبيعي هو الادعاء بأنه خارج نطاق التحقق التجريبي. ومع ذلك، كما رأينا، يعتقد آير أنه لا معنى للحديث عن شيء يتجاوز التحقق التجريبي. وهذا يعني أن (ب) خاطئة، وأننا عندما نطلق ادعاءات أخلاقية، لا يمكننا أن نتحدث عن شيء غير طبيعي. باختصار: يعتقد آير أنه إذا كنا معرفيين، فإننا نواجه معضلة. يجب أن نكون طبيعيين (أ) أو غير طبيعيين (ب). وكلا الخيارين يفشل. الأول يولد أسئلة كان ينبغي أن تكون مغلقة ولكنها تبين أنها مفتوحة. والثاني يفشل بسبب مبدأ التحقق. يجادل آير بأن هذا كله يظهر أنه يجب علينا تبني اللا معرفية، وأنه كان يجب ألا نقبل المعرفية في المقام الأول.

لا معرفية آير: المعروفة أيضاً بالانفعالية

Ayer's non - cognitivism: aka emotivism

برفضه المعرفية، اضطر آير إلى تبني اللا معرفية: وهي الرأي القائل بأننا عندما نصدر أحكاماً أخلاقية، فإننا نعبر عن حالة غير معرفية. ما هي الحالات غير المعرفية؟ هذا سؤال جيد يزداد صعوبة بسبب أن الحدود بين الحالات المعرفية وغير المعرفية غامضة. ليس من الواضح أننا نستطيع تقديم شروط ضرورية أو كافية لتصنيف حالة عقلية بأنها إحداهما أو الأخرى. ومع ذلك، ما هو واضح هو أنه بقدر ما يكون هذا التمييز مفيداً، فإن العواطف غير معرفية والمعتقدات معرفية. (سنلتزم بهذا الآن وسنعود إليه في الفصل العاشر). يشير آير إلى أن اللغة الأخلاقية تعمل بشكل مختلف عما هو عليه الحال في الأحكام اليومية غير الأخلاقية، على الرغم من أوجه التشابه الظاهرة. على سبيل المثال، لأن "ساخن"، و"مبلل"، و"متسخ" تأتي في موقع المحمول عندما نقول

"الطبق ساخن"، "العشب مبلل"، "الدراجة متسخة"، نعتقد أنها تضيف محتوى واقعياً لادعاءاتنا حول العالم. يبدو وكأننا نصف العالم - الطبق، العشب، والدراجة - بأنه يمتلك سمات معينة. ومع ذلك، فيما يتعلق بالادعاءات الأخلاقية، يكتب آير: "إن وجود رمز أخلاقي في قضية لا يضيف شيئاً إلى محتواها الواقعي. وهكذا، إذا قلت لشخص ما: 'لقد تصرفت بشكل خاطئ بسرقة ذلك المال'، فإنني لا أذكر شيئاً أكثر مما لو كنت قد قلت ببساطة: 'لقد سرقت ذلك المال'". (المرجع نفسه: 142، مع إضافة التركيز). إذا كان آير على حق، فعندما نستخدم محمولات أخلاقية، فإننا لا ندعي شيئاً عن العالم. على سبيل المثال، عبارات "القتل خطأ"، "السرقة خطأ"، "التبرع بالمال للجمعيات الخيرية صواب"، "تخفيف الديون عن الدول النامية جيد" لا تصف القتل أو السرقة أو التبرع بالمال للجمعيات الخيرية أو تخفيف الديون، بأن لها سمات معينة. فماذا نفعل إذن عندما نطلق مثل هذه الادعاءات؟ إجابة آير هي أننا نعبر عن عاطفة: "إذا قلت لشخص ما: 'لقد تصرفت بشكل خاطئ بسرقة ذلك المال'، فإنني لا أذكر شيئاً أكثر مما لو كنت قد قلت ببساطة: 'لقد سرقت ذلك المال'. بإضافتي أن هذا الفعل خاطئ، أنا لا أقوم بأي تصريح إضافي بشأنه. كأنني قلت: 'لقد سرقت ذلك المال'، بنبرة رعب غريبة." (المرجع نفسه: 142، مع إضافة التركيز). لذا، عندما نصرح بأن "بيل تصرف بشكل خاطئ بسرقة ذلك المال"، يقول آير إننا نعبر عن عاطفة تجاه بيل ولا نقدم ادعاء واقعياً. ومن هنا، يسمى موقفه الانفعالية. ما هو أساسي للفهم هو أن آير لا يقول إن الأحكام الأخلاقية تصف عواطفنا. على سبيل المثال، لا يقول آير إن "القتل خطأ" تعني "أغضب من القتل". لو كان يقول هذا، لكان معرفياً. أي، لكان يدعي أن الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات حول العالم، وفي هذه الحالة عن غضبي. بدلاً من ذلك، يعتقد أنه عندما نصدر أحكاماً أخلاقية، فإننا لا نصف شيئاً؛ بل، نحن نعبر عن عواطف. على سبيل المثال، عندما أحكم بأن "القتل خطأ"، فإنني أعبر عن غضبي من القتل. التمييز الأساسي الذي يجب تذكره هو بين التعبير - وهو ما يعتقد الانفعاليون أننا نفعله عندما نصدر حكماً أخلاقياً، والإبلاغ - وهو ما يعتقد المعرفيون أننا نفعله عندما نصدر حكماً أخلاقياً. يصبح هذا التمييز حاسماً بشكل خاص عندما نناقش الانفعالية والنسبية أدناه. لاحظ أن الجميع يقبلون بوجود بعض الاستخدامات التعبيرية للغة، على سبيل المثال، الصراخ "آه!" عند اصطدام

إصبع القدم. النقطة هي أن الانفعاليين يجادلون بأن اللغة الأخلاقية يجب أن تُفهم بهذه الطريقة أيضاً.

الحقيقة الأخلاقية والخلاف الأخلاقي

Moral truth and moral disagreement

بالنسبة لآير، لا توجد حقيقة أخلاقية ولا خلاف أخلاقي. سنتناول هذين الأمرين بالتناوب. إذا كان إصدار حكم أخلاقي هو التعبير عن عاطفة، فإن الحكم الأخلاقي لا يمكن أن يكون صحيحاً أو خاطئاً. فكر في التعبير عن عاطفة، مثل الغضب. إذا صدمت حافلة شخصاً عن دراجتها وعبرت هي عن غضبها، يمكننا أن نسأل ما إذا كانت غاضبة حقاً، لكن لا معنى كبيراً للسؤال عما إذا كان الغضب نفسه صحيحاً أم خاطئاً. هذا لأن العواطف لا تصف العالم بطريقة معينة، وبالتالي لا يمكنها وصف العالم بدقة أو عدم دقة. لذلك، يعتقد آير أن الأحكام الأخلاقية ليست قابلة للصدق/الكذب، لأنها تعبر عن عواطف لا يمكن أن تكون صحيحة ولا خاطئة. وكما يكتب: "إذا لم تصدر جملة أي بيان على الإطلاق، فمن الواضح أنه لا معنى للسؤال عما إذا كان ما تقوله صحيحاً أم خاطئاً. وقد رأينا أن الجمل التي تعبر ببساطة عن الأحكام الأخلاقية لا تقول شيئاً. إنها تعبيرات خالصة عن الشعور وعلى هذا النحو لا تندرج تحت فئة الصدق والكذب." (المرجع نفسه: 144). فيما يتعلق بالخلاف، يعتقد آير أنه لا توجد خلافات أخلاقية حقيقية لأنه عندما نطلق ادعاءً أخلاقياً، فإننا لا نطلق ادعاءً حول أي شيء، لذا لا يمكن لهذه الادعاءات أن تؤدي إلى خلاف حول طبيعة العالم الأخلاقي. سيجادل آير بأن الأمر هو صراع عواطف إذا كنت أعتقد أن عقوبة الإعدام خاطئة وأنت تعتقد أنها صحيحة؛ فأنا أعبر عن استيائي تجاه عقوبة الإعدام وأنت تعبر عن موافقتك عليها. لذا من الخطأ الاعتقاد بوجود خلاف أخلاقي حقيقي. لكن يبدو أن الناس منخرطون في نقاشات طويلة ومحتدمة حول القضايا الأخلاقية، فماذا يحدث إذن؟ يعتقد آير أنه "نجد، إذا نظرنا إلى الأمر عن كثب [في الخلاف الأخلاقي المزعوم]... أن النزاع ليس حقاً حول مسألة قيمة، بل حول مسألة واقع" (المرجع نفسه: 146، مع إضافة التركيز). لذا فإن كل خلاف أخلاقي مزعوم هو في الواقع خلاف حول قضايا غير أخلاقية.

لتوضيح ذلك، تخيل أن تشارلتون هيستون ومايكل مور منخرطان في نقاش حاد حول ما إذا كان امتلاك السلاح مقبولًا أخلاقيًا. قد يبدو هذا بالتأكيد وكأنه خلاف أخلاقي حقيقي. ومع ذلك، بالنسبة لآير، فإن ما يختلفان عليه ليس حقائق أخلاقية بل حقائق غير أخلاقية. على سبيل المثال، ربما يعتقد مور أن امتلاك المسدسات يؤدي إلى ارتفاع معدلات الجريمة، بينما لا يتفق هيستون معه. أو ربما يعتقد هيستون أن زيادة ملكية السلاح مفيدة للاقتصاد، بينما لا يتفق مور معه. بالطبع، هذا التفسير لعدم كون الخلافات الأخلاقية حقيقية لا يعني أن الخلاف سيكون أقل حدة أو مطولًا أو دراميًا. الأمر هو أنه إذا كان آير على صواب، فلا ينبغي لنا تفسير هذه السمات من حيث الخلاف حول الحقائق الأخلاقية.

لماذا نكون انفعاليين؟

Why be an emotivist?

أولًا، لأن الانفعالية تنكر وجود الخصائص الأخلاقية، فهي لا تحتاج إلى شرح ماهية الخصائص الأخلاقية، أو مكان وجودها، أو كيف نتوصل إلى معرفتها. وبهذا المعنى، فهي نظرية أبسط.

تتصل ميزة ثانية بما ذكرناه في نهاية الفصل السابق. يبدو أنه لكي يكون الحكم الأخلاقي حقيقيًا، يجب أن يحفزنا. إذا حكمت بأن النباتية صواب وقلت "ولكن ما علاقة ذلك بي؟"، فقد نعتقد أنك لم تفهم حقًا مصطلح "صواب". يبدو أن الأحكام الأخلاقية تحتوي على خاصية توجيهية للفعل مدمجة فيها (نناقش هذا بمزيد من التفصيل في الفصل الثامن). ومع ذلك، إذا كانت الأحكام الأخلاقية تعبيرات عن معتقدات - إذا كانت المعرفية على صواب - فلا يبدو أن الأحكام الأخلاقية قادرة على استيعاب هذه الميزة.

على سبيل المثال، قد أؤمن بأنه مقابل كل دولار يُقرض للدول الأفريقية، يتعين على الدول الأفريقية أن تدفع للغرب ثلاثة دولارات، ولكن هذا لا يحفزني على فعل أي شيء؛ قد أؤمن بوجود صبي يتعرض للتنمر في مدرسة ابنتي ولكن هذا لا يحفزني. ولكن قارن هذا بالمشاعر. على سبيل المثال، إذا كنت غاضبًا من حقيقة أنه مقابل كل دولار يُقرض للدول الأفريقية،

تدفع الدول الأفريقية للغرب ثلاثة دولارات، فمن المرجح أن أفعل شيئًا، وإذا كنت غاضبًا بشدة بسبب التنمر، فمن المرجح أن أزور المدرسة. يبدو على السطح أنه إذا كانت الانفعالية على صواب وأن الأحكام الأخلاقية هي تعبيرات حقيقية عن المشاعر، فإن الانفعالية يمكن أن تفسر لماذا تحركنا الأحكام الأخلاقية. هذه ميزة ثانية.

باختصار، باستخدام كل من حجة السؤال المفتوح ومبدأ التحقق الخاص به، يصل آير إلى الزعم بأن الأحكام الأخلاقية هي تعبيرات عن المشاعر. ويترتب على ذلك أنه يعتقد أن الأحكام الأخلاقية غير قابلة للحقيقة، وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك خلافات أخلاقية حقيقية.

الانفعالية جذابة لأنها أبسط من النظريات الواقعية وتساعد على تفسير الطبيعة العملية للأخلاق. ومع ذلك، يرفض معظم فلاسفة الأخلاق الفوقية انفعالية آير، فلننظر لماذا.

هل يجتاز مبدأ التحقق اختبار التحقق؟

Does the verification principle pass the verification test?

باستخدام مبدأ التحقق، جادل آير بأن الجمل الميتافيزيقية واللاهوتية عديمة المعنى. فالمزاعم مثل "يسوع هو نور العالم" و "الوقت ليس حقيقيًا" ليست قابلة للتحقق تجريبيًا ولا صحيحة تحليليًا. إنها هراء يعادل "بلاه، بون، دو، دون، ووبل، فليب-فلوب، فلوم".

المشكلة هي أن مبدأ التحقق يبدو وكأنه يقوض نفسه. لننظر إلى العبارة "إذا كان الادعاء غير قابل للتحقق تجريبيًا ولا تحليليًا، فهو عديم المعنى". هل هذه العبارة قابلة للتحقق تجريبيًا أم تحليليًا؟ من الصعب رؤية كيف يمكن أن تكون كذلك. لا يبدو أن أي دليل تجريبي يمكن أن يدعمها، ولا تبدو تحليليًا. وهذا يعني أنه إذا كان الادعاء "إذا كان الادعاء غير قابل للتحقق تجريبيًا ولا تحليليًا، فهو عديم المعنى" صحيحًا، فهو نفسه عديم المعنى.

ومع ذلك، إذا أردنا التمسك بموقفنا وما زلنا نصر على أن عبارة "إذا كان الادعاء غير قابل للتحقق تجريبيًا ولا تحليليًا، فهو عديم المعنى" ذات مغزى، فإن الادعاء يكون خاطئًا. لأنه يوجد

على الأقل ادعاء واحد، وهو "إذا كان الادعاء غير قابل للتحقق تجريبياً ولا تحليلياً، فهو عديم المعنى"، وهو ليس قابلاً للتحقق تجريبياً ولا تحليلياً ولكنه لا يزال ذا معنى.

هناك طرق ممكنة للدفاع عن مبدأ التحقق، وقد احتدمت النقاشات منذ طرح المبدأ لأول مرة (انظر على سبيل المثال رايت 1989). ربما يكون مبدأ التحقق تحليلياً؟ أو ربما لا يمكننا إلا قبول مبدأ التحقق لأنه شرط مسبق لاستخدام اللغة. النقطة المهمة هي أن هناك حاجة إلى المزيد من الجدل، وإلا سنفقد السبب الرئيسي لرفض آير للمعرفية. في القسم التالي، سننظر لماذا يعتقد آير أن المزاعم الأخلاقية ذات مغزى حتى لو فشلت في اختبار التحقق.

هل يحق لآير حقًا الزعم بأن المزاعم الأخلاقية ذات معنى؟

Is Ayer really entitled to hold that moral claims are meaningful?

هل حجة آير بأن العبارات الأخلاقية ذات معنى على الرغم من فشلها في اختبار التحقق هي تناقض صريح لمبدأ التحقق؟ الفكرة التقريبية هي أن العبارات الأخلاقية تجتاز اختبار التحقق بمعنى ما. يعتقد آير أن العبارات الأخلاقية تفشل على مستوى ولكنها تنجح على مستوى آخر. على سبيل المثال، عبارة "التعذيب خطأ" تفشل في اختبار التحقق لأنها ليست قابلة للتحقق تجريبياً ولا تحليلياً. ومع ذلك، فهي ليست عديمة المعنى، لأن المشاعر التي تعبر عنها والمشاعر الأخلاقية التي يراد إثارتها قابلة للتحقق.

بالطبع، هذا ينقل المشكلة إلى مستوى مختلف. السؤال الذي نواجهه الآن هو ما إذا كانت هذه المشاعر الأخلاقية يمكن التحقق منها. يجادل ميلر (1998) بأنها لا يمكن ذلك، لأنه لننظر كيف يمكننا التحقق تجريبياً من شعور أخلاقي خاص، أي كشعور تعبر عنه دعوى أخلاقية. للقيام بذلك، قد نتأمل ما نشعر به عندما نصدر مزاعم أخلاقية. ربما عند القيام بذلك قد نتوصل إلى التعرف على شعور أخلاقي مرتبط بمزاعم أخلاقية معينة، وبالتالي يكون لدينا طريقة للتحقق من تلك المشاعر الأخلاقية. ومع ذلك، فإن هذا النهج لن ينجح. فالشعور يختلف عندما نحكم، على سبيل المثال، بأن تنزيل الموسيقى خطأ، وعندما نحكم بأن سرقة شخص ما تحت تهديد

السلاح خطأ. لا توجد مشاعر متسقة يمكننا التعرف عليها لتتوافق مع كل مصطلح من مصطلحاتنا الأخلاقية.

ربما بدلًا من ذلك، بالنظر إلى ما يفعله الناس، يمكننا التحقق تجريبيًا من المشاعر الأخلاقية؟ هذا له بعض المعقولية، حيث يمكننا القول إننا يمكننا التحقق من المزاعم المتعلقة بالمشاعر غير الأخلاقية بهذه الطريقة. على سبيل المثال، إذا كان جونز يبكي، فقد يتحقق ذلك تجريبيًا من الادعاء بأن "جونز حزين" أو إذا كان جونز يقفز فرحًا، فقد يتحقق ذلك تجريبيًا من الادعاء بأن "جونز سعيد". ومع ذلك، عند النظر في المزاعم الأخلاقية، فإن هذا أيضًا غير ممكن. فما هي، بعد كل شيء، المظاهر الخارجية لعبارات مثل "القتل خطأ"، أو "الديكتاتوريات غير عادلة"، أو "حجب حق اللجوء بغيض أخلاقيًا"؟ لا توجد مظاهر خارجية قابلة للتحديد مرتبطة بالحكم بأن شيئًا ما خطأ أو غير عادل أو بغيض أخلاقيًا. لا يمكن استخدام السلوك المرتبط بالمصطلحات الأخلاقية للتحقق من المشاعر الأخلاقية.

إذا لم نتمكن من التحقق من المشاعر الأخلاقية من خلال التأمل أو من خلال ملاحظة السلوك الخارجي، فيبدو أن آير قد استنفد خياراته، وبالتالي فإن المشاعر الأخلاقية غير قابلة للتحقق والمصطلحات الأخلاقية عديمة المعنى.

لإنهاء الفصل، سنستبق بعض الأخطاء الشائعة المرتبطة باللا معرفية، وبهذا سنرى لماذا قد تكون للانفعالية مزايا أكثر مما كنا نعتقد في البداية.

الانفعالية والذاتية والنسبية

Emotivism, subjectivism and relativism

الانفعالية ليست شكلاً من أشكال الذاتية. الذاتية هي الرأي القائل بأن الحكم "القتل خطأ"، على سبيل المثال، يعني "أنا لا أوافق على القتل"؛ أو "تحرير السجناء السياسيين صواب" يعني "أنا أوافق على تحرير السجناء السياسيين". إذا كان الذاتي محقًا، فعندما نصدر أحكامًا أخلاقية، فإننا نصف

حالاتنا النفسية، في هذه الحالة الرفض والموافقة. هذا ليس هو نفسه الانفعالية. الانفعالية هي نظرية لا معرفية، مما يعني أننا عندما نصدر أحكامًا أخلاقية، لا نصف أي شيء. الانفعالية ليست الرأي القائل بأننا عند إصدار الأحكام الأخلاقية نصف سمة من سمات أنفسنا؛ بل عندما نحكم، على سبيل المثال، بأن "القتل خطأ"، يزعم الانفعالي أننا نعبر عن رفضنا للقتل. بالنسبة للذاتي، الأحكام الأخلاقية تبلغ عن شيء؛ أما بالنسبة للانفعالي، فالأحكام الأخلاقية تعبر عن شيء.

إن توضيح هذا التمييز يعني أننا نستطيع أن نظهر أن الانفعالية ليست شكلاً من أشكال النسبية الأخلاقية. سيتم تناول النسبية الأخلاقية بمزيد من التفصيل في الفصل السابع. في الوقت الحالي، يمكننا اعتبار النسبي شخصًا يدعي أن: الحقيقة الأخلاقية نسبية بطريقة ما إلى مجموعة من المذاهب الأساسية، أو النظريات، أو أشكال الحياة أو "دوامة الكائن الحي". إنه تعبير عن الفكرة القائلة بأنه لا يوجد مذهب حقيقي واحد في الأخلاق. هناك آراء مختلفة، وبعضها "صحيح بالنسبة" لبعض الناس، بينما البعض الآخر صحيح بالنسبة للآخرين. (بلاكبيرن 2000: 38)

إذا كانت النسبية صحيحة، يمكنني أن أقول "القتل خطأ" ويمكن لـ بيل أن يقول "القتل صواب" وكلا منا يمكن أن يكون صحيحاً. ومع ذلك، فإن النسبية ليست نتيجة للانفعالية بل هي نتيجة للذاتية. يمكننا النظر في المثال الأخير من حيث الذاتية. فبالنسبة للذاتي، عندما أقول "القتل خطأ"، أعني "أنا لا أوافق على القتل"، وعندما يقول بيل نفس الشيء، فإنه يعني أنه يوافق على القتل. وبالتالي، إذا كنت أنا لا أوافق على القتل وبيل يوافق عليه، يمكن لكلينا أن يتحدث بصدق. ولكن كما رأينا، الانفعالية ليست ملتزمة بالذاتية، وبالتالي يمكن للانفعالية أن تتجنب تهمة النسبية.

قد يُعتبر غياب الحقيقة الأخلاقية إشكالية بالنسبة للانفعاليين، وسيتم تناول هذا في القسم التالي. النقطة هنا هي أن الانفعالية ليست شكلاً من أشكال الذاتية، وبالتالي يمكنها تجنب تهمة النسبية.

الانفعالية والحقيقة الأخلاقية

Emotivism and moral truth

بديهيًا، تبدو الحقيقة مرتبطة بما هو حقيقي. إذا قلت "إنها تمطر"، فبديهيًا ما يجعل هذا صحيحًا هو حقيقة أن السماء تمطر. وإذا كانت صرختي "لقد سكبت قهوتي للتو على حاسوبي المحمول!" صحيحة، فذلك لأنني بالفعل أسقطت قهوتي على حاسوبي المحمول. هذا يوحي بأننا نقبل قبل النظرة النظرية نظرية التطابق للحقيقة: تقريبًا، الرأي القائل بأن هناك خاصية للحقيقة تتمتع بها الأحكام إذا كانت تتطابق مع العالم (لمزيد من التفاصيل، انظر إنجل [2002]).

نظرية التطابق للحقيقة هي وجهة النظر حول الحقيقة التي كانت تعمل في هذا الكتاب حتى الآن. إذا قبلناها وقبلنا الانفعالية، فلا يمكن أن تكون الأحكام الأخلاقية قابلة للحقيقة، فالانفعاليون يعتقدون أن الأحكام الأخلاقية لا تصف أي شيء، وبالتالي لا يمكن أن تتطابق أو تفشل في التطابق مع أي شيء.

ما يظهره هذا هو أن الانفعالي يمكن أن يتبنى نظرية مختلفة للحقيقة، وبهذا يفتح المجال أمام المزاعم الأخلاقية لتكون صحيحة أو خاطئة. الحد الأدنى للحقيقة هو البديل الأكثر شيوعًا للحقيقة بين اللا معرفيين. هذا النوع من التفسير يعتبر الحد الأدنى لأنه بموجبه يمكن أن يكون الادعاء صحيحًا حتى لو لم تكن هناك حقيقة تجعله كذلك. وبالمعنى الدقيق للكلمة، بالنسبة للحد الأدنى، فإن الإجابة على "ما الذي يجعل المزاعم الأخلاقية صحيحة؟" هي "لا شيء". بالنسبة للمتبني للحد الأدنى للحقيقة، فإن "القتل خطأ صحيح" يعني ببساطة أن القتل خطأ، وسؤال عما إذا كان القتل خطأ هو مجرد سؤال عما إذا كان ينبغي لنا قبول أن القتل خطأ. إن تبني الحد الأدنى للحقيقة يسمح للانفعالي بالحديث عن أن المزاعم الأخلاقية صحيحة. سنناقش الحد الأدنى للحقيقة والحد الأدنى لقابلية الحقيقة في الفصل السادس.

ومع ذلك، هناك مشكلة هنا بالنسبة للانفعالي. لقد قلنا أعلاه أن الانفعالي يمكنه تجنب تهمة النسبية بالإشارة إلى أن المزاعم الأخلاقية ليست صحيحة. ومع ذلك، في هذا القسم أظهرنا أنه

برفض نظرية التطابق للحقيقة، يمكن للانفعالي الحديث عن أن المزاعم الأخلاقية صحيحة. قد يكون هناك إذًا معضلة للانفعالي: إذا أرادوا تجنب النسبية فعليهم التخلي عن الحقيقة الأخلاقية، وإذا أرادوا تفسير الحقيقة الأخلاقية، فإنهم نسبيون.

خاتمة

Conclusion

الأخلاق تحركنا والمشاعر تحركنا. وبالتالي، فإن الانفعالية، وهي الرأي القائل بأن الأحكام الأخلاقية تعبر عن المشاعر، يمكنها التقاط الجانب العملي للأخلاق. يمكنها فعل ذلك مع تجنب الأسئلة حول ماهية الخصائص والحقائق الأخلاقية وكيف يمكننا معرفة عنها.

تزعم الانفعالية أن اللغة تخدعنا لكي نعتقد أن المعرفية والواقعية صحيحتان بينما هما ليستا كذلك. هذا يعني أنه عند اتخاذ قرار بشأن الدفاع عن الانفعالية أو التخلي عنها، يجب أن نتخذ قرارًا حول كيفية متابعة ما وراء الأخلاق (الميتاأخلاق). هل نحن سعداء بإعطاء وزن لنظرية مثل الانفعالية، حتى لو كان هذا يلزمنا بالادعاء بأن الناس مخطئون فيما يدور في حديثهم الأخلاقي؟ أم بالأحرى، هل يجب أن نولي أهمية أكبر لحقيقة أن الناس في حديثنا اليومي يتحدثون كما لو أن المعرفية والواقعية صحيحتان؟ كما سنرى في الفصل السادس، فإن قصة تطور اللا معرفية هي قصة محاولة إيجاد طريق عبر هذين الشرطين المرغوبين: النظرية والممارسة.

ومع ذلك، فإن الانفعالية ليست النظرية الوحيدة التي تبتعد عن حديثنا الأخلاقي اليومي. نظرية الخطأ تزعم أن جميع أحكامنا الأخلاقية خاطئة بشكل منهجي وموحد. عندما نقول أن "القتل خطأ" أو "إعطاء المال للجمعيات الخيرية صواب"، فإننا نتحدث كذبًا. سنقضي الفصل التالي في التفكير في هذا الموقف الذي يبدو جذريًا.

نقاط للتذكر

THINGS TO REMEMBER

- الانفعالية ليست الرأي القائل بأننا عندما نصدر أحكامًا أخلاقية فإننا نصف مشاعرنا، أو أي حالات ذهنية أخرى.
- مبدأ التحقق يتعلق بالمعنى، وليس بالحقيقة.
- الانفعالية ليست شكلاً من أشكال النسبية أو الذاتية.
- يعتقد آير أن المزاعم الأخلاقية ذات معنى.
- الانفعالي ليس ببساطة شخصًا يعتقد أن الأخلاق أكثر عاطفية من المعرفي. المعرفيون يعتقدون أن المشاعر يمكن أن تلعب دورًا مركزيًا في الأخلاق، ولكن التعبير عن المشاعر ليس الدور الأساسي للحكم الأخلاقي.
- الجميع يوافق على وجود بعض الاستخدامات التعبيرية للغة، لكن الانفعاليين يجادلون بأن اللغة الأخلاقية يجب أن تُفهم بهذه الطريقة أيضًا.

قراءات إضافية

Further reading

يمكن العثور على البيان الكلاسيكي للانفعالية في أعمال آير ([1936] 1974: الفصل 6). الانفعالي الرئيسي الآخر هو ستيفنسون (1937، 1944). يطور هير (1952) النظرية الانفعالية إلى النزعة التقريرية. يكتب روجرز (2000) سيرة ذاتية ممتازة وممتعة وغنية بالمعلومات عن حياة آير. يناقش ميلر (1998) مبدأ التحقق فيما يتعلق بالمعنى العاطفي. يقدم ميلر (2003: الفصل 2) مسحًا جيدًا للقضايا المحيطة بالانفعالية. لمناقشة عامة جيدة للوضعية المنطقية، انظر آير (1959) وميلر (2007: الفصل 3). لمناقشة موسعة ودقيقة حول الأخلاقيات

للاطلاع على الخلاف، انظر تيرسمان (2006). لاستعراض جيد لحسابات الحقيقة، انظر إنجل (2002: الفصل الأول). لمناقشة واضحة لتطور اللا معرفية، انظر شرودر (2010: الفصلان 1، 2).

الفصل الثالث: نظرية الخطأ
Chapter three: Error theory

لا يبدو لي أي شك في أن أحكامنا الأخلاقية جميعها تدّعي الموضوعية؛ لكن هذا الادعاء، في رأيي، يجعلها كلها خاطئة. (راسل [1922] 1999: 123) لا توجد قيم موضوعية. (ماكي 1977: 10)

أهداف الفصل
CHAPTER AIMS

- لشرح سبب تبني نظرية الخطأ للمعرفة (cognitivism).
- لشرح سبب رفض ماكي للقيم الموضوعية.
- لتحديد بعض المخاوف بشأن نظرية الخطأ.
- لتحديد بعض الآثار المترتبة على نظرية الخطأ.

مقدمة
Introduction

في هذا الفصل، سنناقش نظرية الخطأ لجون ماكي كما قدمها في كتابه الأخلاق: اختراع الصواب والخطأ (1977). وهو يجادل بأن:

1. الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات وقابلة للصدق (معرفية).
2. لا توجد قيم أخلاقية موضوعية (لا واقعية). وهذا يقوده إلى الادعاء بأن:
3. جميع الأحكام الأخلاقية خاطئة بشكل منهجي وموحد. سوف ننظر في هذه الادعاءات بدورها ثم نناقش عددًا من المشكلات الناشئة عن تفسير ماكي.

جون إل. ماكي (1917 – 1981)
John L. Mackie (1917 – 1981)

- 1967 – 1981: زميل في كلية الجامعة، أكسفورد.
- النص الأساسي: الأخلاق: اختراع الصواب والخطأ (1977).
- يدافع عن نظرية الخطأ، وهي الرأي القائل بأن (أ) الأحكام الأخلاقية تصف العالم على أنه يحتوي على قيم أخلاقية موضوعية ولكن (ب) العالم لا يحتوي على مثل هذه الأشياء. وبالتالي، فإن جميع أحكامنا الأخلاقية خاطئة بشكل منهجي وموحد.

لماذا نكون معرفيين؟
Why be a cognitivist?

يجد منظرو الخطأ المعرفية جذابة جزئياً لأنهم يجدون اللا معرفية غير جذابة على الإطلاق. يكتب ريتشارد جويس، وهو منظر للخطأ وخيالي، أن اللا معرفية "تتسم بتفسير الخطاب بطريقة غريبة لمجرد تجنب الصعوبات الفلسفية" (جويس قيد النشر: 3)، وأن اللا معرفية: تفشل في تلبية بعض المتطلبات الميتاأخلاقية بشكل كافٍ. تواجه صعوبة في تفسير سلطة الأخلاق: إذا كان قول "السرقة محرمة أخلاقياً" لا يعدو كونه تعبيراً عن مشاعر الشخص (كمثل "عار على السرقة!")، فلماذا يجب على أي شخص غير ميال مسبقاً للاهتمام بمشاعر الشخص أن يولي أي اهتمام؟ (المرجع نفسه) على النقيض من ذلك، لا تتطلب المعرفية تفسيراً للخطاب الأخلاقي حيث يمكنها، كما يزعم، احترام حديثنا عن الصدق والكذب والخلاف، ويمكنها تفسير سلطة الأخلاق. وبالتالي، هذا يعني أيضاً أن المعرفية لا تواجه تحدي مشكلة فريجه-جيتش (انظر الفصل 6)، بينما تواجهه اللا معرفية. وهذا يشير إلى دافع للمعرفة – ولكن لماذا نرفض وجود قيم أخلاقية موضوعية؟ لدى ماكي ثلاثة تحديات للواقعية، والتي سنطلق عليها النسبية، والغرابة، ونظرية المعرفة.

التحدي من النسبية

The challenge from relativity

يتحدى ماكي الواقعي الأخلاقي أن يشرح لماذا، إذا كانت هناك قيم أخلاقية موضوعية، فإن الأشخاص والمجموعات والثقافات المختلفة لديها قوانين أخلاقية مختلفة. على سبيل المثال، يعتقد رجل المافيا أن إهانة عائلته أمر شنيع لكنه لا يرى شيئاً في إعدام مخبر؛ وفي بعض الثقافات، يعتبر اغتصاب النساء ووأد الأطفال مقبولين، على الرغم من أن هذه بوضوح ليست أفعالاً نصفها نحن في الغرب بأنها مقبولة. إذا كانت هناك قيم أخلاقية موضوعية، فكيف يمكننا تفسير هذا الاختلاف في الآراء؟

قد يلجأ الواقعي الأخلاقي إلى العلم، فنحن واقعيون بشأن الحقائق العلمية، ولكن هناك أيضاً العديد من المعتقدات العلمية المختلفة؛ على سبيل المثال، هناك جدل حول ما إذا كانت المادة المضادة موجودة، وحول أفضل نظرية لبداية الكون، وحول كيفية تطور الأسواط على الخلايا وهكذا دواليك. ومع ذلك، فإن هذا التشبيه بالعلم، بدلاً من مساعدة منظر الخطأ، يسلط الضوء فقط على قوة تحدي ماكي. فمع أنه توجد مجموعة متنوعة من الآراء في العلم، نعتقد أنه إذا عرف الناس جميع الحقائق واستدلوا بشكل صحيح فإنهم سيتفقون. ومع ذلك، ليس الأمر كذلك في الحالة الأخلاقية. فمن المحتمل، في الحالة الأخلاقية، أن يتفق شخصان على جميع الحقائق ويستدلان بشكل صحيح ولكن لا يزال لديهما آراء أخلاقية مختلفة.

على سبيل المثال، إذا اتفق الدكتور سميث والدكتورة جونز على جميع الحقائق المتعلقة بالإجهاض وكلاهما استدل بشكل صحيح، فإنه لا يزال من الممكن أن يكون لديهما آراء مختلفة حول ما إذا كان الإجهاض مقبولاً أخلاقياً. يحتاج الواقعي إلى شرح كيف، إذا كانت هناك قيم أخلاقية موضوعية، لا يزال بإمكان الأشخاص الذين يمتلكون معلومات كاملة وقدرات استدلالية مماثلة أن يختلفوا. في الأقسام التالية، سننظر في تحديين إضافيين للواقعي: الغرابة ونظرية المعرفة.

كيف ستكون القيم الأخلاقية لو وجدت؟
What would moral values be like if they existed?

تخيل أننا نناقش بابا نويل مع طفلة لكنها غير مقتنعة بوجوده. قد تحاول معرفة ما إذا كان موجوداً بسؤالها عن شكل بابا نويل. هل هو طويل، قصير، صاخب، سمين، نحيل، ذو لحية، يرتدي الأخضر أم الأحمر؟ فقط عندما يكون لدى الطفلة فكرة ما عن شكل بابا نويل لو كان موجوداً، يمكنها أن تبدأ بحثها.

يتخذ ماكي منهجاً مشابهاً عند التفكير في الأخلاق. إذا أردنا معرفة ما إذا كانت القيم الأخلاقية الموضوعية موجودة بالفعل، فنحن بحاجة أولاً إلى أن نسأل ماذا نعني بالقيم الأخلاقية. تحدي الغرابة لماكي هو أننا لا نستطيع أن نستنتج عدم وجود قيم أخلاقية إلا بعد أن نفهم كيف يجب أن تكون هذه القيم. فماذا يعتقد ماكي أن الناس يعنون بالقيم الأخلاقية؟

السمة الأولى لوصفنا للقيم الأخلاقية هي أنها ستكون مستقلة عن معتقداتنا. على سبيل المثال، تخيل الحكم الأخلاقي بأن إعطاء المال لتجارة الأسلحة خطأ. لا نعتقد أن هذا سيصبح صواباً فجأة إذا آمن به عدد كافٍ من الناس. نقول أشياء مثل "على الرغم مما يعتقده الناس، فإن إعطاء المال لتجارة الأسلحة خطأ".

ثانياً، يجب أن تكون القيم الأخلاقية متاحة لنا. لا جدوى من الادعاء بأن القيم الأخلاقية موجودة لكنها غير معروفة وغير متاحة.

ثالثاً، لو وجدت القيم الأخلاقية، لكانت قادرة على إعطائنا سبباً للتصرف بطرق معينة. على سبيل المثال، إذا كان صيد الفقمة بالهراوات خطأ، فهذا سبب لعدم فعله، وإذا كان التبرع للجمعيات الخيرية صواباً، فهذا سبب للتبرع بالمال للجمعيات الخيرية. ومع ذلك، يجب أن نكون حذرين هنا حتى لا نغفل نقطة ماكي.

تخيل أنه من الخطأ أخلاقياً اختراق نظام الكمبيوتر الجامعي وتغيير جميع علاماتك إلى 90 بالمائة. لأننا افترضنا أنه خطأ، يمكننا القول إن هذا سبب لعدم القيام بذلك. والشيء الغريب في الأسباب الأخلاقية هو أنها تبدو غير حساسة لما نرغب فيه. على سبيل المثال، تخيل أننا قلنا لنائب رئيس الجامعة إننا نريد حقاً أن نقدم أداءً جيداً. قد تهز نائب الرئيس كتفيها وتقول: "وماذا في ذلك؟ ما علاقة ذلك بأي شيء؟" النقطة هي أن الرغبة في الحصول على 90 بالمائة لا تغير حقيقة أن لدينا سبباً لعدم اختراق نظام الكمبيوتر. يبدو الجانب الذي يمنح الأسباب في القيم الأخلاقية ملزماً لنا بغض النظر عن رغباتنا. ولكن إذا كان هذا صحيحاً، فأين تكمن خاصية منح الأسباب في القيم الأخلاقية؟ يعتقد ماكي أنها يجب أن تكون جزءاً من القيمة نفسها.

الخير الموضوعي يسعى إليه كل من تعرف عليه، ليس بسبب أي حقيقة عرضية مفادها أن هذا الشخص، أو كل شخص، مكون بحيث يرغب في هذه الغاية، ولكن لمجرد أن الغاية تحتوي في جوهرها على خاصية "يجب السعي إليها". (1977: 40، التركيز مضاف) إذا كان كل هذا صحيحاً، فإن ماكي لديه وصف لما ستكون عليه القيم الأخلاقية لو وجدت: يجب أن تكون مستقلة عنا، ومتاحة لنا، وتتمتع ببعض الخاصية الجوهرية المانحة للأسباب. يتناول القسم التالي ادعاء ماكي بأنه إذا كان يجب أن تكون القيم الأخلاقية هكذا، فإنها لا توجد.

الغرابة: لماذا لا توجد قيم أخلاقية موضوعية؟
Queerness: why are there no objective moral values?

يزعم ماكي أن القيم الأخلاقية لا توجد. استدلاله هو أنه "لو وجدت [قيم أخلاقية موضوعية]، لكانت كيانات أو صفات أو علاقات من نوع غريب جداً، مختلفة تماماً عن أي شيء آخر في الكون" (1977: 38، التركيز مضاف).

عند قراءة هذا الاقتباس للمرة الأولى، قد نكون غير مبهورين على الإطلاق! إنه لا يبدو متطوراً أو مقنعاً بشكل خاص. فالحكم على شيء بأنه "غريب" أو "مختلف تماماً" لا يعني أنه يجب علينا أن نعتقد أنه غير موجود.

في الاقتباس أعلاه، يقدم ماكي ادعاءين. أحدهما عن "الغرابة"؛ والآخر عن كونه "مختلفاً تماماً عن أي شيء في الكون". وهما متميزان. التركيز على "الغرابة" ليس مفيداً؛ على سبيل المثال، يبدو التنجيم غريباً، وكان الانهيار المثير للجدل للبرج 7 بعد الهجوم الإرهابي على برجي مركز التجارة العالمي غريباً، لكن هذا لا يؤدي إلى الشكوك حول وجود التنجيم أو انهيار المباني.

يمكننا قراءة ماكي على أنه يزعم أن القيم الأخلاقية، لو وجدت، لكانت "مختلفة تماماً" عن أي شيء آخر في الكون. في البداية، لا يبدو هذا أفضل بكثير. ففي النهاية، يبدو أنني مختلف عن أي شيء في الكون: أنا فريد من نوعي. ومن المفترض أننا نستطيع أيضاً التفكير في العديد من الأشياء الأخرى، إلى جانب البشر، التي هي "مختلفة تماماً" – خلد الماء على سبيل المثال. ومع ذلك، لا يثير هذا شكوكاً حول وجودي أو وجود خلد الماء.

الطريقة لفهم نقطة ماكي هي ملاحظة كلمة "تماما" في "مختلف تماما". فمع أنني مختلف بمعنى ما، إلا أنني لست مختلفاً تماماً عن أي شيء آخر في الكون. لدي العديد من السمات المشتركة مع أشياء أخرى: أنا إنسان، لدي أرجل وأذرع وأقوم بعملية الأيض لطعامي. خلد الماء مختلف – فهو يبيض، وسام، وهو من الثدييات – لكنه ليس "مختلفاً تماماً". ففي النهاية، تمتلك كائنات أخرى كل هذه الصفات. ومع ذلك، إذا كان ماكي محقاً، فإن القيم الأخلاقية يجب أن تكون مختلفة تماماً، وهو يعتقد أن هذا يثير الشكوك حول وجودها.

لماذا يعتقد ماكي هذا؟ للوهلة الأولى، حقيقة أن القيم الأخلاقية يجب أن تكون مستقلة، ومتاحة، وتمنحنا سبباً للعمل لا تبدو "مختلفة تماماً". لننظر إلى آلة القهوة في قسم الفلسفة. إذا كنت عطشاناً، فلدي سبب للذهاب إلى غرفة الموظفين؛ إنها حقيقة متاحة أن غرفة الموظفين تحتوي على آلة القهوة؛ وعندما أشرب القهوة في المنزل، ما زلت أعتقد أن هناك آلة قهوة في العمل. يبدو أن لدينا حقيقة – وهي وجود آلة قهوة في غرفة الموظفين – تحمل السمات التي حددها ماكي كخصائص مميزة للقيم الأخلاقية: وجودها مستقل عما نعتقد، يمكننا معرفة آلة

القهوة، ويمكنها أن تعطينا أسباباً للتصرف. لكننا لا نعتقد أن آلات القهوة مختلفة تماماً عن أي شيء في الكون، وهي بالتأكيد موجودة. فما الذي يحدث؟

السبب في كون القيم الأخلاقية، وليست آلات القهوة، مختلفة تماماً هو خاصية "يجب السعي إليها" في القيم الأخلاقية. فمع أنه صحيح أن آلة القهوة يمكن أن تعطينا سبباً للحصول على كوب قهوة، إلا أن هذا السبب يعتمد على ما إذا كنت عطشاناً. إذا شربت زجاجة ماء، فليس صحيحاً أن لدي سبباً للحصول على مشروب قهوة. وهذا يتناقض مع القيم الأخلاقية. يعتقد ماكي أنه لو وجدت القيم الأخلاقية، لأعطتنا سبباً بغض النظر عن سيكولوجيتنا.

تذكر مثال اختراق نظام الكمبيوتر الجامعي. معرفة أن اختراق نظام الكمبيوتر خطأ يسمح لنا بالاستنتاج بأن لدينا سبباً لعدم القيام بذلك. والأهم من ذلك - على عكس الحقائق المتعلقة بآلات القهوة - لا نحتاج إلى النظر في رغبات الناس قبل أن نتمكن من استخلاص هذا الاستنتاج. وهذا يساعدنا على فهم لماذا يعتقد ماكي أن القيم الأخلاقية ستكون غريبة جداً.

تأمل جميع الأشياء التي نختبرها: إما أنها توجهنا لأن لدينا رغبات معينة (مثل العطش وآلة القهوة)، أو أنها مستقلة عن رغباتنا ولا توجهنا على الإطلاق. ما لم نختبره قط - وربما لا نستطيع فهمه - هو شيء يمتلك هاتين السمتين في آن واحد. كيف يمكن لشيء أن يكون مستقلاً عنا وفي نفس الوقت يمنحنا سبباً للتصرف بطريقة معينة؟ نقطة ماكي هي أنه بالنظر إلى وصفنا للقيم الأخلاقية، لو وجدت، لكانت يجب أن تكون هكذا. لذلك، يستنتج أن لدينا سبباً وجيهاً للاعتقاد بأن القيم الأخلاقية غير موجودة.

لدينا الآن تحديان للواقعية الأخلاقية: التحدي من تنوع الآراء الأخلاقية، والتحدي من الغرابة. تحدي ماكي الأخير هو الإشارة إلى أننا لن نتمكن أبداً من معرفة القيم الأخلاقية حتى لو وجدت.

الحجة المعرفية: حتى لو وجدت قيم أخلاقية لما استطعنا معرفتها

The epistemological argument: even if there were moral values we could not know about them

تحدي ماكي الثالث للواقعية هو نتيجة لحجته حول الغرابة. تذكر أنه جزء من "وصف الوظيفة" للقيم الأخلاقية أنها متاحة. ومع ذلك، إذا كانت القيم الأخلاقية "مختلفة تماماً عن أي شيء في الكون"، فإن ماكي يعتقد أن طريقتنا للوصول إليها يجب أن تكون مختلفة تماماً عن أي طرق طبيعية للوصول إلى الأشياء. يعتقد ماكي أنه إذا كانت القيم الأخلاقية غريبة، فإن السبيل الوحيد للوصول إليها سيكون عبر ملكة خاصة، يسميها "الحدس الأخلاقي". وكما يقول:

[ل]ا أي من حساباتنا العادية للإدراك الحسي أو الاستبطان أو صياغة الفرضيات التفسيرية وتأكيدها أو الاستدلال أو البناء المنطقي أو التحليل المفاهيمي، أو أي مزيج منها، سيوفر إجابة مرضية [لكيفية وصولنا إلى القيم الأخلاقية]. (1977: 39)

ومع ذلك، يعتقد أن افتراض ملكة خاصة سيكون "مهزلة للتفكير الأخلاقي الفعلي" من شأنها أن تدل على عدم الرغبة في الانخراط في حوار فلسفي ناضج (على الرغم من أنه للأسف لا يشرح السبب).

وهكذا، بالنسبة لماكي، لا يمكننا فقط رفض وجود قيم أخلاقية موضوعية، بل يمكننا أيضاً الادعاء بأنه حتى لو وجدت لما استطعنا معرفتها! لكن القدرة على معرفتها

– ونحن متفقون – جزء أساسي مما يعنيه أن تكون القيمة الأخلاقية. ونتيجة لذلك، لدينا أسس ممتازة لرفض الواقعية. هل الأحكام الأخلاقية خاطئة بشكل منهجي وموحد؟ دعونا الآن نجمع الأجزاء التي ناقشناها معًا. تعبر الأحكام الأخلاقية عن معتقدات تدور حول قيم أخلاقية موضوعية (معرفية) وهناك أسباب وجيهة لافتراض أن القيم الأخلاقية الموضوعية لا توجد (لاواقعية). ولكن إذا لم يكن هناك ما يتوافق مع أحكامنا الأخلاقية، فإن تلك الأحكام كلها

خاطئة. لا يدعي ماكي أن أي جملة تتضمن مصطلحًا أخلاقيًا خاطئة. على سبيل المثال، ستكون عبارة "جميع الأحكام التي على شكل 'س خطأ' خاطئة" صحيحة. الادعاء هو بالأحرى أن جميع التأكيدات الأخلاقية خاطئة بشكل منهجي وموحد. نظرية الخطأ الأخلاقي هي موقف راديكالي. وهي وجهة النظر التي تقول إن جميع هذه العبارات خاطئة:

- اختطاف الأطفال وتعذيبهم خطأ أخلاقيًا.
- تقديم الإغاثة الغذائية للعائلات المتضور جوعًا جيد أخلاقيًا.
- حبس الناس في كنيسة وإلقاء قنابل بترولية من النافذة شر.
- من الصواب أخلاقيًا إنقاذ الصبي المحاصر في مياه الفيضانات.

سيسارع منظّر الخطأ لتذكيرنا بأنه لا يقول إنه من الصواب تعذيب الأطفال، أو من السيء إعطاء المال للجمعيات الخيرية، أو من الخطأ إنقاذ صبي محاصر في مياه الفيضانات. فهو يجادل بأنه لا توجد حقيقة أخلاقية على الإطلاق. ومع ذلك، يبدو أن نظرية الخطأ تتعارض تمامًا مع طريقة حديثنا وتفكيرنا. بل قد نعتقد أنه إذا قادنا استدلال ماكي إلى مثل هذه النتيجة، فلا بد أن يكون هناك خطأ ما فيه (سيتم متابعة هذا الخط الفكري أدناه). ومع ذلك، قبل ذلك، سننظر في سؤال مختلف. إذا كانت جميع الادعاءات الأخلاقية خاطئة، فلماذا نكون أخلاقيين؟ إذا قرأنا ماكي وتوصلنا إلى الاعتقاد بأن جميع ادعاءاتنا الأخلاقية خاطئة، فماذا يجب أن نفعل؟ والأهم من ذلك، لماذا لا نتخلى عن الحديث الأخلاقي تمامًا؟ إجابة ماكي هي أساسًا أنه يجب علينا الاستمرار في الإيمان بالأخلاق - على الرغم من كونها خاطئة - لأن ذلك يخدم غرضًا. وبشكل خاص، فإنه ينظم العلاقات، ويتحكم في سلوك الناس، ويساعدنا على مقاومة الإغراءات والشعور بالأمان. يمكن لمنظّر الخطأ أن يرى الأخلاق كالغراء اللازم لكي يعمل المجتمع؛ غراء سيفقد التصاقه إذا اختفى وهم الحقيقة الأخلاقية. ترى نظرية الخطأ أن الممارسة الأخلاقية مبررة من خلال فائدتها، وليس من خلال صدقها. يثير هذا بعض القضايا الرائعة حول قيمة الأخلاق، والتي سننظر فيها عندما نناقش الخيالية في الفصل العاشر. سنقوم الآن بفحص بعض

الحجج ضد نظرية الخطأ التي ليست شاملة بأي حال من الأحوال ولكنها تقدم لمحة عن بعض القضايا الرئيسية.

كم يعتمد ماكي على الحديث الأخلاقي اليومي وكم يتجاهله؟

How much does Mackie rely on everyday moral talk and how much does he ignore it?

يبدو أن هناك تضاربًا في منهجية منظّر الخطأ. لننظر مرة أخرى إلى اقتباس رأيناه جزئيًا في بداية القسم الأول من هذا الفصل: "ما يجعل العديد من ... منظّري الخطأ ... غير مرتاحين لاستجابة اللا معرفية هو أنها توحي بتفسير خطاب بطريقة غريبة لمجرد تجنب الصعوبات الفلسفية" (جويس قيد النشر: 3). وبالتالي، تقبل نظرية الخطأ المعرفية جزئيًا لأنها تحترم القيمة الظاهرية لممارستنا الأخلاقية. ولكن إذا كانت الفكرة هي البدء من الحديث اليومي، فيبدو أن منظّر الخطأ قد يواجه مشكلة.

بعد كل شيء، لا توجد حجة افتراضية مؤيدة للمعرفة فحسب: بل هناك حجة افتراضية مؤيدة للواقعية ومؤيدة للحقيقة. يقول معظم الناس أشياء مثل "إنها حقيقة أن القتل خطأ"، أو "صحيح أن احتجاز الرهائن سيء". لذا، إذا كانت نقطة انطلاق منظّر الخطأ هي كيف يتحدث الناس، فيبدو من الظرفي تفضيل المعرفة على الواقعية أو الحقيقة الأخلاقية. علاوة على ذلك، يبدو من طريقة حديث الناس أن هناك أدلة ضد ما يسميه ماكي خاصية "ما يجب السعي إليه" للقيم الأخلاقية. تخيل أن شخصًا وعد بلقاء صديق في الحانة ولكنه يصاب باكتئاب سريري؛ ونتيجة لذلك، ليس لديه وقت للوعود والأصدقاء والحانات. هل نعتقد أن هذا الشخص لا يزال لديه سبب للذهاب إلى الحانة؟ سيقول منظّر الخطأ أنه إذا كان الوفاء بالوعود أمرًا جيدًا للقيام به، فنعم، لدى الشخص سبب لأن الخير لديه قوة "منح الأسباب" متأصلة فيه. لكنني أشك في أن الأمر بهذه البساطة (سيتم استكشاف هذه القضايا بمزيد من التفصيل عندما تتم مناقشة الأسباب المعيارية والدافعة في الفصل الثامن). بدلًا من ذلك، قد يعتقد الكثير من الناس أنه

بما أن الشخص مصاب بالاكتئاب، فقد توقف عن امتلاك سبب للوفاء بوعده. يشير هذا النوع من الأمثلة إلى أن طبيعة منح الأسباب للقيم الأخلاقية ليست غير حساسة لظروف نفسية الناس. وبالتالي، عند مسح كيفية تفكير الناس وتحدثهم، لو كانت القيم الأخلاقية موجودة، لما كانت تحتاج إلى خاصية "ما يجب السعي إليه" متأصلة فيها. وهذا من شأنه أن يزيل الادعاء الرئيسي بشأن غرابة القيم الأخلاقية. هذه ليست حجة جوهرية ولكنها تحدٍ في شكل سؤال لمنظّر الخطأ: أي، لمن تستمع عندما تحاول صياغة وصف للقيم الأخلاقية؟ ومع ذلك، حتى لو تمكن ماكي من الاستجابة لهذا التحدي وتجاوز هذا القلق المنهجي، فهناك مشاكل أخرى.

تحدي حجة الغرابة: ما الخطأ في أن تكون غريبًا؟

Challenging the queerness argument: what's wrong with being queer?

> إن شكوكي الخاصة هي أن الكون ليس فقط أغرب مما نفترض، بل أغرب مما "يمكننا" أن نفترض.
>
> My own suspicion is that the universe is not only queerer than we suppose, but queerer than we "can" suppose. (Haldane 1928: 10)

تخيل من أجل الجدل أنه بعد سنوات من التأمل قررت أن الأفلاطونية صحيحة وأنك تؤمن بوجود مثال الخير (انظر الجمهورية 508c-509a). لذلك، عندما يصف ماكي القيم الأخلاقية بأنها موضوعية، ومتاحة، وموجهة للعمل بطبيعتها، تقول: "نعم، هذا ما أؤمن به". كيف إذن سيجادل ماكي ضدك؟ من الصعب رؤية ما قد يقوله ماكي سوى: "حسنًا، مثال الخير الذي تتحدث عنه 'مختلف تمامًا عن أي شيء في الكون'". ولكن هذا، بالطبع، كنت تعلمه! في الواقع، يبدو من المعقول الاعتقاد بأن الأفلاطونية جذابة لهذا السبب بالذات؛ قد يعتقد المرء، على سبيل المثال، أن حقيقة كونها مختلفة تمامًا تساعد المرء على احترام تفرد وجدية الأخلاق. ما الذي يحدث إذن في حجة ماكي؟ حسنًا، جزئيًا، يفترض ماكي الطبيعانية. لقد عرّفنا الطبيعانية على أنها وجهة النظر التي تقول إن الأشياء الوحيدة التي يمكن أن توجد هي تلك التي تسعد العلوم

الطبيعية أو علم النفس بالتعامل معها. ومع وضع هذا في الاعتبار، قد يكون من المعقول استنتاج أن القيم الأخلاقية، كما يتصورها ماكي، لا توجد. بعد كل شيء، من المفترض أن الصورة العلمية للعالم لا تحتوي على أشياء تحتوي على خاصية "ما يجب السعي إليه" هذه متأصلة فيها. ولكن بجعل هذا الافتراض صريحًا، يمكننا أن نرى أن حجة الغرابة لماكي ليست جيدة إلا بقدر دفاعه عن الطبيعانية.

تحدي حجة الغرابة: مكدول بشأن افتراض ماكي أن "الواقعي" يعني مستقلًا عن العقل

Challenging the queerness argument: McDowell on Mackie's presumption that "real" means mind-independent

بشكل تقريبي، حجة ماكي هي شيء من هذا القبيل:

1. إذا كانت القيم الأخلاقية حقيقية، فهي مستقلة عن العقل؛ أي أنها ستوجد حتى لو لم يكن هناك بشر.
2. ولكن هذا سيكون غريبًا جدًا، وبالتالي لا يمكن أن تكون القيم الأخلاقية مستقلة عن العقل. لذلك 3. لا يمكن أن تكون القيم الأخلاقية حقيقية.

جادل جون مكدول (1998) ضد هذا النوع من الاستدلال من خلال تحدي النقطة (1). يجادل بأن القيم الأخلاقية يمكن أن تكون حقيقية ولكنها أيضًا تعتمد على العقل. للقيام بذلك، يبحث عن نظائر بريئة. وعلى وجه الخصوص، يطلب منا التفكير في الصفات الثانوية مثل اللون. لنتأمل الألوان في الحلقات الأولمبية. هل هذه حقيقية؟ يبدو أنها كذلك. إذا قال أحدهم "إحدى الحلقات أرجوانية"، فقد نرد "لا، أنت مخطئ: إنها حمراء". وهذا يعني أننا نتحدث ونفكر كما لو كانت حقيقة حقيقية أن الحلقة حمراء. ويترتب على ذلك أنه إذا كان خط حجة ماكي صحيحًا - وبشكل خاص إذا منحنا النقطة (1) - فبالنظر إلى أن الألوان حقيقية، فسيتعين عليها أن تكون مستقلة عن العقل. ومع ذلك، يبدو هذا غير معقول. هل نعتقد أن الحلقات على العلم الأولمبي حمراء وزرقاء وخضراء وصفراء وسوداء في حد ذاتها؟ أي، هل يمكننا فهم هذا الادعاء

حول لونها دون أي إشارة إلى تصورات الناس؟ على الأرجح لا، فعندما نقول إن إحدى الحلقات حمراء، ما نعنيه هو أن الحلقة ستبدو حمراء لمراقب طبيعي في الظروف العادية. لاحظ أنه يمكننا القول إنه حتى لو توقف البشر عن الوجود، فستظل الحلقة حمراء، لأن هذا يعني فقط أنه إذا كان هناك بشر، فإنهم سيحكمون على الحلقة بأنها حمراء. لذلك، يبدو أن الادعاء بأن شيئًا ما ملونًا يجب أن يشير إلى تصورات الناس للألوان. فالألوان، إذن، تبدو معتمدة على العقل. لقد توصلنا إلى وجهتي نظر، إذا كان الاستدلال في حجة ماكي صحيحًا، فهما متعارضتان: أولًا، أن الألوان حقيقية؛ وثانيًا، أن الألوان معتمدة على العقل. حل مكدول هو الادعاء بعدم وجود أي تعارض على الإطلاق من خلال التخلي عن افتراض ماكي بأنه إذا كان شيء ما حقيقيًا فيجب أن يكون مستقلًا عن العقل. إذا كان مكدول محقًا، فلدينا مجال للقول بأن القيم الأخلاقية قد توجد فقط لأن الناس موجودون، ولكن لا يزال بإمكاننا التأكيد على أنها حقيقية. نحتاج أن نقول المزيد عن هذا. لو كان مكدول يدعي أن كل ما يعتمد على عقولنا حقيقي، لكانت وجهة نظره سخيفة. ففي النهاية، الهلوسات التي قد يمر بها شخص ما في رحلة LSD تعتمد بشكل مباشر على عقله، ولكن على الرغم من أن الهلوسات حقيقية، فإن الأشياء التي يهلوِس بها ليست كذلك. وبالتالي ما يحتاجه مكدول هو طريقة للتمييز بين الأشياء غير الحقيقية، مثل الهلوسات، والأشياء الحقيقية، مثل القيمة. يفعل ذلك بالنظر إلى كيفية تجربتنا للهلوسات والقيم وحديثنا عنها. على سبيل المثال، لا نتحدث كما لو أن هندريكس وهو يحوم فوق الأريكة موجود بشكل مستقل عن تجربتنا. لا نعتقد أنه عندما تزول تأثيرات المخدرات من أجسادنا، سيظل هندريكس هناك. بينما، إذا كنا نعتقد أن التعذيب خطأ، فإننا نتحدث كما لو أنه خطأ بغض النظر عما قد نفكر فيه نحن أو أي شخص آخر. وهذا يعني أننا في حديثنا الأخلاقي نضع مسافة بين ما يبدو عليه الشيء، وما هو عليه، بينما عند الحديث عن الهلوسات لا نفعل ذلك. علاوة على ذلك، يبدو أن القيم الأخلاقية تُختبر بشكل مختلف عن الهلوسات. إذا رأينا شخصًا يركل قطة، فإن خطأ الفعل يبدو وكأنه "موجود لكي يُختبر" بطريقة ما (مكدول 1985). والآن قارن هذا برؤية هلوسة. في هذه الحالة، ما نهلوِس به لا يُختبر كجزء من العالم. لوضع هذا بطريقة أخرى،

يبدو أن ظواهر الهلوسة توجه عين العقل إلى الداخل، بينما يبدو أن ظواهر التجربة الأخلاقية توجه عين العقل إلى الخارج نحو العالم. بالطبع هذا فج ومجازي، و

يقضي مكدول الكثير من الوقت في محاولة تطوير هذه الأنواع من الاقتراحات. ومع ذلك، فإنه على الأقل يبدأ في تطوير طريقة للتمييز بين ما هو حقيقي يعتمد على العقل وما هو غير حقيقي يعتمد على العقل. وهذا بدوره يسمح لنا بترسيم القيم عن أشياء مثل الهلوسات، مما يدعم الادعاء بأن القيم الأخلاقية يمكن أن تكون معتمدة على العقل ولكنها لا تزال حقيقية. أخيرًا، يجب الحذر من المبالغة في قراءة القياس مع الصفات الثانوية، والذي تم تقديمه ببساطة لإبراز النقطة المتعلقة بالواقعية والاعتماد على العقل. مكدول وغيره من المنظرين الذين يتبعون هذا الخط – ويسمون أحيانًا بمنظري الحسية – لا يعتقدون، على سبيل المثال، أننا نستطيع إدراك القيمة تمامًا كما نستطيع إدراك اللون. وفي حين أننا نعتقد أن شيئًا ما أحمر إذا وفقط إذا حكم عليه عامل طبيعي بأنه أحمر في ظروف طبيعية، فإن هذا ليس كافيًا للتفسير الأخلاقي. على سبيل المثال، يقدم مكدول فكرة الاستجابة المستحقة من الناس عند محاولة فهم كيفية اعتماد القيمة على الناس (مكدول 1998). في الختام، إذا كان مكدول محقًا، فإن واقعية القيم الأخلاقية قد تعتمد على عواطفنا ومواقفنا، ولكن هذا لا يجعلها أقل واقعية بأي حال من الأحوال. على وجه الخصوص، لا ينبغي أن نعتقد أن الاعتماد على العقل يؤدي، دون حجة، إلى الادعاء بأن القيمة الأخلاقية مجرد إسقاط أو مجرد وهم. يمكننا بعد ذلك رفض خط استدلال ماكي لأن القيمة الأخلاقية ستكون أقل غرابة مما كان يعتقد. وهذا، مع ذلك، يحتاج إلى شرح ودفاع أكبر بكثير مما يتوفر له هنا.

تحدي حجة الغرابة: تحوّل موري

Challenging the argument from queerness: a Moorean shift

أخيرًا، قد تكون هناك طريقة أكثر مباشرة لتحدي منظّر الخطأ. يأخذ هذا النهج على محمل الجد الفكرة القائلة بأنه إذا أدى استدلالنا إلى استنتاج أن جميع الأحكام الأخلاقية خاطئة بشكل

منهجي وموحد، فهناك خطأ ما في استدلالنا. أصبحت هذه الاستراتيجية الجدلية تُعرف باسم "تحوّل موري"، نسبة إلى مور. طبق مور هذه الاستراتيجية لأول مرة في نظرية المعرفة ضد أولئك الذين يعتقدون أننا لا نستطيع معرفة أي شيء عن العالم الخارجي (مور 1939). بعد سلسلة من الحجج، يدعي المتشكك أننا لا نعرف الأشياء التي اعتقدنا أننا نعرفها عن العالم الخارجي. نحن لا نعرف أن لدينا يدين، وأن هناك قطة في نهاية الحديقة، أو أن هناك شمسًا في السماء. يعتقد مور أنه إذا أدت الشكوكية إلى هذا النوع من الاستنتاج، فلدينا سبب لرفض الشكوكية. يجادل بهذه الطريقة:

1. أعلم أن لدي يدين، وأن هناك قطة في الحديقة، وشمسًا في السماء.
2. إذا كان المتشكك محقًا، فلا يمكنني أن أعرف أن لدي يدين، وأن هناك قطة في الحديقة، وشمسًا في السماء. لذلك 3. هناك مشكلة في حجة المتشكك.

هذه الحجة صحيحة، وإن كان ما إذا كانت سليمة لا يزال يتعين رؤيته. الاقتراح هو أننا قد نتمكن من تطبيق هذا الشكل من الحجة ضد نظرية الخطأ. وإليك كيف يمكن أن تسير:

1. "غلي الأطفال في الزيت للمتعة خطأ أخلاقيًا" صحيح.
2. إذا كانت نظرية الخطأ صحيحة، فإن "غلي الأطفال في الزيت للمتعة خطأ أخلاقيًا" ليس صحيحًا. لذلك، 3. هناك مشكلة في نظرية الخطأ.

هذا مرة أخرى صحيح، ولكن بالطبع، علينا الآن أن نقرر ما إذا كنا سنأخذ حقيقة الادعاءات الأخلاقية أو حقيقة نظرية الخطأ. سيعتمد هذا بشكل أساسي على الأسس العقلانية لقبول حقيقة الادعاء بأن غلي الأطفال للمتعة خطأ على نظرية الخطأ. على سبيل المثال، قد نعتقد أن من العقلاني على الأقل الاعتقاد بأننا نستطيع معرفة أن بعض الادعاءات الأخلاقية صحيحة بقدر ما هو كذلك.

يعتقدون أن لا ادعاءات أخلاقية صحيحة - وفي هذه الحالة، فإن منهج "تحوّل مور" هذا سيتحدى نظرية الخطأ. **الخلاصة**

Conclusion

تستمد نظرية الخطأ في الأخلاق من ثلاث وجهات نظر معقولة. الأولى هي الإدراكية (cognitivism)، وهي الرأي القائل بأن الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات وتهدف إلى وصف قطاع معين من الواقع، وبالتالي فهي قابلة للصدق. الثانية هي اللاواقعية (non-realism)، وهي الرأي القائل بعدم وجود قيم أخلاقية تتوافق مع معتقداتنا الأخلاقية. الثالثة هي أن الحقيقة تتضمن التطابق مع الحقائق. تؤدي هذه الآراء الثلاثة إلى الاستنتاج الجذري بأن الادعاءات الأخلاقية خاطئة بشكل منهجي وموحد. عند مناقشة هذا الأمر بشكل أوسع، يمكننا التشكيك في الإدراكية أو اللاواقعية أو نظرية التطابق للحقيقة؛ ومع ذلك، سنختتم بملاحظة عامة. في المقدمة، وصفنا ما وراء الأخلاق (metaethics) بأنها وصفية ولا تحمل تداعيات معيارية مباشرة. اقترحت أن عالم ما وراء الأخلاق يشبه محلل كرة القدم، وليس لاعباً أو حكماً. تحاول ما وراء الأخلاق أن تستوعب بشكل كافٍ ما نفعله عندما نكون أخلاقيين. ومع ذلك، تفرض نظرية الخطأ ضغطًا على هذا التوصيف، لأنه يبدو من السذاجة الاعتقاد بأن معرفة أن جميع ادعاءاتنا الأخلاقية خاطئة لن يكون لها تأثير مباشر علينا كفاعلين أخلاقيين. يبدو أن قبول نظرية الخطأ يؤدي إلى السؤال الملّح "ماذا يجب علينا أن نفعل الآن؟" وهذا سؤال معياري. بغض النظر عن كيفية إجابتنا على هذا، يبدو أن نظرية الخطأ تتطلب استجابة، مما يثير بدوره أسئلة شيقة حول العلاقة بين الأخلاق المعيارية وما وراء الأخلاق. يعتقد العديد من الفلاسفة أن نظرية الخطأ يجب ألا تُعتمد إلا كحل أخير. وبالتالي، قد يجادلون لصالح وجود الخصائص الأخلاقية وصدق الادعاءات الأخلاقية. في الفصل التالي، سنناقش كيف يمكن أن يبدو هذا الموقف الواقعي.

أمور يجب تذكرها

THINGS TO REMEMBER

- الإدراكية هي الرأي القائل بأن الأحكام الأخلاقية قابلة للصدق، وليست الادعاء بأنها صحيحة.
- حتى لو كانت نظرية الخطأ صحيحة، يمكننا بناء جمل تحتوي على مصطلحات أخلاقية ولكنها تظل صحيحة، على سبيل المثال "جميع الأحكام التي تقول إن القتل خاطئ هي أحكام خاطئة".
- إن الطبيعة الجوهرية لـ "ما يجب السعي إليه" هي التي يُقصد بها أن تكون غريبة.
- "الواقعي" لا يجب أن يعني "مستقل عن العقل".
- ماكي لا يعتقد أنه يجب علينا التوقف عن أن نكون أخلاقيين؛ نظرية الخطأ ليست ترخيصًا للسرقة والقتل وما إلى ذلك.
- ماكي لا يعتقد أنه يمكننا رفض الواقعية لأن الناس لديهم آراء أخلاقية مختلفة. هو يقدم ادعاءً أضعف بأن الآراء الأخلاقية المختلفة تمثل تحديًا للواقعية.

للمزيد من القراءة

Further reading

تُفصَّل آراء ماكي في كتاب ماكي (1977: الفصول 1، 5). للحصول على مسح ومناقشة جيدين، انظر ميلر (2003: الفصل 6). تشهد نظرية الخطأ عودة متأخرة: انظر جويس وكيرشين (2010: خاصة "ضد الأخلاق")، ودالي وليغينز (2010). لمناقشة كلاسيكية حول "غرابة" الخصائص الأخلاقية، انظر برينك (1984) وغارنر (1990). لمناقشة جيدة حول نظرية الخطأ الحديثة، انظر فينلاي (2008) وجويس (قيد النشر). للدفاع المتواصل عن نظرية الخطأ، انظر جويس (2001).

الفصل الرابع: الواقعية الأخلاقية والطبيعانية
Chapter four: Moral realism and naturalism

"إذا كان هناك إجماع على فهم "الواقعية" كمصطلح فني فلسفي، فقد تشتت بلا شك بفعل الضغوط التي مارستها النقاشات المختلفة – لدرجة أن الفيلسوف الذي يؤكد أنها واقعية فيما يتعلق بالعلوم النظرية، على سبيل المثال، أو الأخلاق، ربما لم يحقق، بالنسبة لمعظم الجماهير الفلسفية، أكثر من إفراغ حلقه." (رايت: 1992: 1)

أهداف الفصل
CHAPTER AIMS

- شرح الواقعية الأخلاقية.
- شرح جاذبية النسخ الطبيعانية من الواقعية الأخلاقية.
- تحديد حجة افتراضية لصالح الواقعية الأخلاقية.
- شرح التمييز بين الواقعية التحليلية والتركيبية.

مقدمة
Introduction

الواقعيون الأخلاقيون هم إدراكيون – على الرغم من أنه، كما أوضح لنا ماكي، ليس كل الإدراكيين واقعيين. أن تكون واقعياً أخلاقياً يعني أن تعتقد أن الخصائص الأخلاقية حقيقية وأن هذه الخصائص، بمعنى ما، مستقلة عما يفكر فيه الناس ويعتقدونه ويحكمون عليه. ولكن ما معنى القول بأن خاصية أخلاقية حقيقية؟ للوهلة الأولى، يبدو ادعاءً غريباً إلى حد ما، لأنه إذا فكرنا في أشياء تبدو حقيقية بلا شك (على الأقل لغير الفلاسفة) مثل الطاولات أو كرات القدم أو أضواء الشوارع، فسيكون غريباً أن نعتقد أن الخصائص الأخلاقية تنتمي إلى نفس فئة هذه الأشياء. ليس الأمر وكأننا يمكن أن نصطدم بالخطأ في طريقنا إلى العمل، أو كأن الصواب

يمكن أن يحجب رؤيتنا لغروب الشمس، أو أن الخير قد يعلق في المصعد، أو أن السوء يتداخل مع استقبال التلفزيون لدينا. في الواقع، ينصرف العديد من الناس عن الواقعية الأخلاقية على وجه التحديد لأنهم لا يستطيعون فهم ما يمكن أن تكون عليه حقيقة الخصائص الأخلاقية. ومع ذلك، يظهر قليل من التأمل أن رفض حقيقة الخصائص الأخلاقية بالقياس على الطاولات وأضواء الشوارع وما إلى ذلك سيكون متسرعًا للغاية. لمعرفة السبب، فكر فيما إذا كانت هذه الأشياء حقيقية:

- الحب
- المجتمع
- خط الاستواء
- الأرقام
- البروتونات
- الزمن

إذا أجبت بـ "نعم" على بعض هذه الأشياء، فيبدو أننا بحاجة إلى التفكير مليئًا فيما قد يعنيه "حقيقي". ففي النهاية، حتى لو اعتقدنا أن البروتونات حقيقية، فإننا لا "نصطدم بها" فعليًا. لا نشمها أو نراها ولا نتداخل بشكل مباشر مع تقدمنا في العالم. أو مرة أخرى، بالنظر إلى قائمتنا، يمكن القول إن خط الاستواء حقيقي، ومع ذلك لا يتعين على الطائرات أن تحلق أعلى لتجنبه. لذا، يجب على أولئك الذين يعتقدون أن الخصائص الأخلاقية لا يمكن أن تكون حقيقية لأن مثل هذا الأمر سيكون غريبًا للغاية، أن يفكروا في القائمة أعلاه ويسألوا أنفسهم ما الذي يلزمنا حقًا بتسمية شيء ما "حقيقيًا". تُظهر القائمة أن ما نعتبره حقيقيًا يمتد إلى ما هو أبعد بكثير من كرات القدم والطاولات وإضاءة الشوارع. وبالتالي، قد لا يكون وصف الخصائص الأخلاقية بأنها حقيقية غريبًا كما قد يبدو للوهلة الأولى، وهذا موضوع سنعود إليه مرارًا في هذا الفصل. يمكن العثور على نقطة انطلاق للنظر في حقيقة الخصائص الأخلاقية في كيفية تفكيرنا وتحدثنا.

حجة افتراضية لصالح الواقعية

A presumptive argument in favour of realism

الاستقلالية

Independence

عندما نقدم ادعاءات أخلاقية، نتحدث وكأن ما إذا كان شيء ما صوابًا أم خطأ، جيدًا أم سيئًا، يتجاوز اهتماماتنا وتفضيلاتنا. هذا يتناقض مع الادعاءات المتعلقة بالذوق. لننظر إلى مثال لتوضيح هذا التباين.

تخيل أننا نحاول أن نقرر أي برنامج تلفزيوني نشاهده. أنت تريد مشاهدة "أمريكان آيدول" (American Idol) وأنا أعتقد أن "عائلة سيمبسون" (The Simpsons) سيكون أفضل. بعد نقاش، قد نضطر إلى الاتفاق على عدم الاتفاق ورمي عملة. على الرغم من أن لدينا تفضيلاتنا لبرامج معينة، إلا أننا لسنا مستائين أو منزعجين بشكل خاص من اختيار واحد على الآخر. ولكن، تخيل الآن أنك حصلت على فيديو لمحاضر يهاجم طالبًا لنسيانه تسليم مقال. تقترح أن نضعه على الإنترنت ليرى العالم كله. أنا أحكم بأن هذا سيكون خاطئًا أخلاقيًا، لكنك لا تراها بهذه الطريقة. لاحظ أنه في هذه الحالة، لن يقرر مجرد تفضيل ما إذا كان من الصواب وضع الفيديو على الويب. في هذه الحالة، بالتأكيد لن أكون سعيدًا برمي عملة حوله، وبالتأكيد سأكون منزعجًا إذا حصلت على مرادك. حقيقة أنك تريد حقًا عرضه لأنك تعتقد أن الكثير من الناس سيجدونه مضحكًا جدًا لا تجعلني أغير رأيي على الإطلاق.

كيف يمكننا تفسير هذه الطريقة في التفكير والحديث؟ حسنًا، كما نتوقع أن نتحدث ونفكر بهذه الطريقة إذا كانت الخصائص الأخلاقية موجودة بالفعل. إذا كانت الواقعية الأخلاقية صحيحة وكانت هناك خصائص أخلاقية حقيقية، فإن هذا يمكن أن يفسر لماذا نعتقد أن الأحكام الأخلاقية قد تكون غير حساسة للتفضيلات والرغبات والرأي العام. لننظر إلى سمة أخرى لممارستنا الأخلاقية: التقارب.

التقارب

Convergence

يمكن القول إن هناك كان ولا يزال تقارب في الآراء الأخلاقية، وهذا يفسره على أفضل وجه وجود الخصائص الأخلاقية. لننظر إلى مثال.

تخيل أننا نحبس خمسين من كبار خبراء الطب الشرعي في خمسين مختبرًا فرديًا بدون أي وسيلة للتواصل. ثم نعطيهم مسدسًا أُطلق مؤخرًا في جريمة ونطلب منهم تزويدنا بأكبر قدر ممكن من المعلومات من هذه القطعة من الأدلة. أشك أنهم سيتفقون على ما يقترحونه. بالطبع، ستكون هناك بعض الاختلافات، ولكن سيكون هناك أيضًا تقارب. على سبيل المثال، قد يتفق الجميع على أن بقعة الدم على المقبض كانت من فصيلة O-سالب، وأن الرصاص كان مجوف الرأس، وأن هناك حمضًا نوويًا على آلية الإطلاق. كيف يمكننا أن نفسر هذا التقارب في الأدلة؟ حسنًا، أحد التفسيرات - وإن لم يكن جيدًا بشكل خاص - هو أن الاتفاق كان مصادفة ضخمة. لقد اتفق جميع العلماء على قول الشيء نفسه بسبب نوع من الحوادث الكونية.

هذا ليس تفسيرًا جذابًا، وبشكل أكثر طبيعية، قد نقول إن سبب وجود اتفاق حول إجابات معينة هو أن المسدس كان يمتلك خصائص معينة. الدم على المسدس كانت خاصيته هي كونه من فصيلة O-سالب، والرصاص كانت خاصيته كونه مجوف الرأس وهكذا. لذا، فإن التفسير الجيد لسبب وجود تقارب في الآراء هو أن هناك بعض الخصائص التي يتعرف عليها الناس. الآن، لننظر إلى مثال آخر. تخيل أننا نضع خمسين شخصًا من جميع أنحاء العالم في غرف فردية ونطلب منهم التفكير في أهم عشر قواعد أخلاقية. مرة أخرى، أشك أنه سيكون هناك قدر كبير من التقارب. على سبيل المثال، قد يكتبون جميعًا أنه من الخطأ السرقة، أو الخطأ قتل الأطفال، أو الخطأ استعباد الناس. على الرغم من أن القوائم لن تكون متطابقة، إلا أنه سيكون هناك بالتأكيد الكثير من التداخل. إذا كان هذا هو الحال بالفعل، فسنرغب في البحث عن أفضل تفسير لسبب هذا التقارب في المعتقدات الأخلاقية.

السبب الجيد هو أن هناك بالفعل خصائص أخلاقية معينة وقد تم التعرف عليها من قبل الأشخاص في الغرف. وبالتالي، فإن فعل قتل الأطفال له خاصية الخطأ، ومعاملة الناس كعبيد لها خاصية الخطأ وهكذا. على الرغم من أن هذه التجربة الفكرية لا تثبت الواقعية بوضوح، إلا أنها تشير إلى أن فكرة وجود خصائص أخلاقية حقيقية ليست متعارضة مع التفكير اليومي كما قد تبدو للوهلة الأولى.

الحقيقة
Truth

لننظر إلى اقتباس يبدو أنه يردد فكرة بديهية: "يجب أن تعتمد الحقيقة، أي حقيقة، في صدقها على شيء 'خارجها'، وبفضله تكون صحيحة" (أرمسترونج 2004: 7). تبدو الحقيقة مرتبطة بشكل ما بما هو حقيقي؛ على سبيل المثال، إذا كان الادعاء "دراجتي موحلة" صحيحًا، فذلك لأن بعض سمات العالم تجعله صحيحًا؛ في هذه الحالة، سيكون صحيحًا إذا كانت دراجتي تمتع بخاصية كونها موحلة. يمكن تسمية هذا الحدس بشكل أكثر رسمية بأطروحة صانع الحقيقة. أي أن الادعاء يكون صحيحًا إذا وفقط إذا كانت بعض سمات العالم، مثل الخصائص، تجعله صحيحًا.

الآن، إذا كانت بعض الادعاءات الأخلاقية صحيحة، وإذا كانت أطروحة صانع الحقيقة صحيحة، فيمكننا القول إن هناك بعض سمات العالم التي تجعلها صحيحة. إذا كان الادعاء "قتل السياسيين خطأ أخلاقي" صحيحًا، فهذا يعني أن هناك سمة من سمات العالم - وهي خطأ قتل السياسيين - تجعل الادعاء صحيحًا. في القسم التالي، سننظر في بعض السمات الأخرى التي ستساعد في بناء حجة افتراضية إضافية لصالح الواقعية الأخلاقية.

الاختلاف، التقدم، والظواهرية
Disagreement, progress and phenomenology

نعتقد أن هناك خلافات أخلاقية حقيقية. يمكن القول إن أفضل تفسير لذلك هو وجود خصائص أخلاقية حقيقية. لننظر إلى مثال. تخيل أنني أدعي أن الإجهاض المتأخر خاطئ أخلاقيًا، لكنك تدعي أنه ليس كذلك. يخبرنا الحس السليم أننا لا يمكن أن نكون على صواب كلانا، وأن أحدنا لا بد أنه ارتكب خطأ. إذا كانت الواقعية الأخلاقية خاطئة، ولم يكن للإجهاض المتأخر خاصية الصواب أو خاصية الخطأ، فمن الصعب أن نرى لماذا لا يمكننا قبول أننا كلانا قد نكون على صواب. بعبارة أخرى، قد نعتقد أن الواقعية الأخلاقية هي أفضل تفسير لسبب اعتقادنا بأن الفعل لا يمكن أن يكون صحيحًا وغير صحيح في آن واحد، وجيدًا وغير جيد وهكذا.

علاوة على ذلك، يمكن القول إن حقيقة وجود تقدم أخلاقي تُفسر على أفضل وجه من منظور الواقعية الأخلاقية. يبدو من غير الممكن إنكار أن هناك بعض التقدم الأخلاقي: لم نعد نرسل الناس لتنظيف المداخن، أو نجبر الأطفال على إصلاح الأنوال، أو نحتفظ بالعبيد، وهكذا. ومع ذلك، إذا كان هناك تقدم، فإن هذا يبدو أنه يعني أننا نتحرك بشكل ما أقرب إلى حقيقة كيف يجب أن يكون العالم بالفعل. ولكن إذا كانت الواقعية الأخلاقية خاطئة، فيبدو أنه لا يمكن أن يكون هناك معيار أو مقياس، ومن الصعب أن نرى لماذا قد نعتقد أن التقدم الأخلاقي ممكن على الإطلاق.

أخيرًا، لننظر إلى الظواهرية التي ذكرناها في الفصل السابق. يبدو أن تجاربنا كفاعلين أخلاقيين تدعم الواقعية. على سبيل المثال، يبدو أننا أحيانًا نفاجأ بردود أفعالنا تجاه المواقف. تخيل أننا كنا نعتقد أن صيد الثعالب مقبول أخلاقيًا، ونحن في رحلة الصيد عندما تصل إلى نهايتها مع مجموعة من الكلاب تمزق ثعلبًا إربًا. في هذه الحالة، قد نغير رأينا بشأن صيد الثعالب في لحظة. فجأة نكتشف من خلال التجربة أن هذا خطأ. إذا كانت الخصائص الأخلاقية موجودة بالفعل، فلا ينبغي أن يكون هذا النوع من الكشف مفاجئًا، بينما إذا كانت الواقعية الأخلاقية خاطئة، ولا توجد خصائص أخلاقية، فيبدو أن هذا النوع من الظواهرية سيكون غير متوقع ويتطلب بالتالي تفسيرًا.

بطبيعة الحال، لن يتأثر غير الواقعي بكل هذا. كل هذه الملاحظات مثيرة للاهتمام للغاية لكنها لا تثبت شيئًا. يمكننا تفسير أي منها بطرق لا تعتمد على واقعية الخصائص الأخلاقية. على سبيل المثال، ربما حقيقة أننا لا نستطيع الاعتقاد بأن الإجهاض المتأخر خاطئ وغير خاطئ في آن واحد ما هي إلا نتيجة لاستخدامنا للغة، وليست دليلًا على أن الإجهاض المتأخر يمتلك خاصية أخلاقية. أو ربما لن يتوصل الناس حقًا إلى تقارب في آرائهم إذا طلبنا منهم كتابة قائمة بقواعدهم العشر. أو ربما لا يوجد شيء اسمه تقدم أخلاقي على الإطلاق. بشكل عام، على الرغم من أن هذه الملاحظات قد تكون دليلًا على وجود خصائص أخلاقية، إلا أننا قد نعتقد أنها تخبرنا في الواقع عن استخدامنا للغة، وعلم نفسنا، وربما بعض التاريخ الاجتماعي. لكن هذا ليس ما نهتم به مباشرة كواقعيين؛ بل نحن مهتمون بما هو حقيقي. لذا يبدو أننا بحاجة إلى طريقة أكثر تعقيدًا للدفاع عن واقعية الخصائص الأخلاقية. ثم سننظر في كيفية قيام الواقعي بذلك.

إحدى طرق تبسيط الخصائص الأخلاقية هي إظهار أنها متطابقة مع الخصائص الطبيعية: تلك الخصائص التي هي "موضوع العلوم الطبيعية وأيضًا علم النفس. وقد يقال إنها تشمل كل ما وجد، ويوجد أو سيوجد في الزمان" (مور [1903] 1993: 92). إذا كانت الخاصية الأخلاقية للخيرية متطابقة مع المتعة، فليس غريبًا القول بأن الخيرية حقيقية، أو أننا قد نكون مخطئين بشأن ما إذا كان شيء ما جيدًا، أو أننا قد نصل إلى إدراك الخير في شيء ما. لأنه بالطبع ليس غريبًا القول بأن المتعة حقيقية، أو أننا قد نكون مخطئين بشأن ما إذا كان شيء ما ممتعًا، وليس غريبًا الادعاء بأننا يمكننا أن نعرف أن شيئًا ما ممتع. ولكن، كيف يمكننا تأمين دعوى تطابق بين الخصائص الأخلاقية والخصائص الطبيعية؟ كيف يمكننا أن نكون واقعيين أخلاقيين وطبيعيين في نفس الوقت؟

هناك منهجان واسعان للإجابة على هذه الأسئلة. أولاً، سننظر في منهج فرانك جاكسون، الذي يزعم أنه يمكننا إثبات أن الخصائص الأخلاقية هي خصائص طبيعية من خلال التحليل المفاهيمي القبلي. ثانيًا، سننظر في الواقعيين من جامعة كورنيل، الذين يعتقدون أنه يمكننا إثبات هذا التطابق البعدي.

دعوى جاكسون بأن الخصائص الأخلاقية متطابقة مع الخصائص الطبيعية

Jackson's claim that moral properties are identical with natural properties

إذا حاولنا تعريف المصطلحات الأخلاقية، فكيف يمكننا فعل ذلك؟ قد يكون أحد المناهج هو التحليل المفاهيمي القبلي. ولكن في أعقاب حجة السؤال المفتوح لمور (انظر الفصل الأول)، كان يُعتقد أن التحليل المفاهيمي للمصطلحات الأخلاقية طريق مسدود. ومع ذلك، تغيرت الأمور وعاد الواقعيون مرة أخرى إلى التحليل المفاهيمي. ويرجع ذلك في المقام الأول إلى مجموعة من الفلاسفة العاملين في الجامعة الوطنية الأسترالية في كانبرا. وسننظر في كيفية تطبيق جاكسون لما أصبح يعرف بـ "خطة كانبرا" على الأخلاق (انظر جاكسون 1998).

خطة كانبرا لجاكسون: أمل جديد للتحليل المفاهيمي للمصطلحات الأخلاقية؟

Jackson's Canberra Plan: a new hope for the conceptual analysis of moral terms?

يجادل جاكسون بأنه يمكننا تقديم تعريف اختزالي للمصطلحات الأخلاقية - "اختزالي" لأن التعريف نفسه لا يحتوي على أي مصطلحات أخلاقية. ويعتقد أنه يمكننا تحقيق ذلك باستخدام عملية راسخة طورها فرانك رامزي ونقحها ديفيد لويس - وهي طريقة سُميت بابتكار طريقة رامزي-لويس (لويس 1970). هذا التطبيق لطريقة رامزي-لويس هو جوهر خطة كانبرا.

لننظر إلى مثال من جاكسون وآخرون (2009). تخيل أننا نحاول تعريف "النيوترون" و "الإلكترون" و "البروتون" ولكن بطريقة لا تعتمد على أي فيزياء نظرية. وهذا مماثل لتعريف جاكسون لـ "الخير" و "الصواب" و "الخطأ" دون الاعتماد على أي مصطلحات أخلاقية. من الواضح أننا لا نستطيع قول أشياء مثل "البروتون هو كل ما يجذب الإلكترون"، أو "البروتون يصد البروتونات"، لأن هذا يعني استخدام مصطلحات نظرية أخرى. الطريقة الأساسية لرامزي-لويس هي سرد قصة كهذه:

هناك نوع واحد من الأشياء، وآخر، وآخر أيضًا؛ تدور حالات النوع الأول حول كتلة من حالات النوعين الآخرين، وتتجاذب حالات النوع الأول والثاني، وتتنافر حالات النوع الأول فيما بينها، وكذلك حالات النوع الثاني، ولا تُظهر حالات النوع الثالث أي جذب أو تنافر لحالات أخرى من نوعها، وقوة غريبة ما تُبقي أعضاء النوع الثاني معًا في كتلة على الرغم من تنافرها المتبادل، وهكذا دواليك. (المرجع نفسه: 54)

في مثل هذا الوصف، لا يوجد ذكر لـ "البروتونات" أو "الإلكترونات" أو "النيوترونات"، ولكن يمكننا إعطاء معنى كل مصطلح بالرجوع إلى القصة بأكملها. على سبيل المثال، يمكننا القول إننا نعني بـ "النيوترون" كل ما يلعب الدور الذي "لا يُظهر أي جذب أو تنافر لحالات أخرى من نوعه"، "ويدور حول حالات النوعين الآخرين"، وهكذا.

وبناءً على ذلك، يمكننا القول إنه إذا لعب شيء ما دور "الإلكترون" أو "البروتون" أو "النيوترون" في القصة المذكورة أعلاه، فسيكون إلكترونًا أو بروتونًا أو نيوترونًا. وفكرة جاكسون هي أنه يمكننا القيام بنفس النوع من التحركات عند محاولة تعريف المصطلحات الأخلاقية.

في المثال أعلاه، بدأنا بـ "قصة" فيزيائية نظرية تحدد أدوار الإلكترون والبروتون والنيوترون؛ في الحالة الأخلاقية، يعتقد جاكسون أننا بحاجة للبدء بـ "قصة" أخلاقية تحدد أدوار كل خاصية أخلاقية. للقيام بذلك، يجب أن نسجل جميع الحقائق المرتبطة بكل مصطلح أخلاقي. يعتقد جاكسون أن مصدر اختيار هذه الحقائق له أهمية حيوية. من الأهمية بمكان ألا نأخذها من ممارستنا الأخلاقية اليومية (الأخلاق الشعبية). بدلاً من ذلك، نحتاج إلى سرد القصة باستخدام الحقائق المأخوذة من أخلاق شهدت نقاشًا مستدامًا وتوصل الناس فيها إلى توافق في آرائهم الأخلاقية. هذه الأخلاق هي ما يسميه جاكسون الأخلاق الشعبية الناضجة.

ثم نحتاج إلى بناء قائمة بجميع حقائق الأخلاق الشعبية الناضجة، ولكن نظرًا لاهتمامنا بالواقعية، يجب أن تُكتب جميع هذه الحقائق من حيث الخصائص. ستحتوي القائمة على أشياء مثل: "لا يمكن لشيء أن يمتلك خاصية كونه خاطئًا وصحيحًا في آن واحد"؛ "إذا قال شخص إن x يمتلك

خاصية الصواب وقال آخر إنه لا يمتلك خاصية الصواب، فعلى الأقل أحدهما مخطئ"، "إذا حكمنا بأن شيئًا ما يمتلك خاصية الصواب، فإننا، مع تساوي جميع الأمور، نندفع نحوه"، "إذا كان لشيء خاصية الخطأ، فإن ذلك يمنحنا سببًا لعدم السعي إليه". لاحظ أن عدم قدرتنا على كتابة مثل هذه القائمة فعليًا لا يشكل تحديًا لموقف جاكسون. فغرض جاكسون هو اقتراح طريقة قد نستخدمها لتقديم تحليل مفاهيمي ناجح للمصطلحات الأخلاقية.

تذكر أن جاكسون يحاول تقديم تعريف اختزالي - أي تعريف لا يعتمد على أي مصطلحات أخلاقية. لذلك، الخطوة التالية هي إزالة جميع الإشارات إلى الخصائص الأخلاقية في القصة. أسهل طريقة للقيام بذلك هي إعطاء كل خاصية أخلاقية - على سبيل المثال، الصواب أو الخطأ أو الخير - متغيرًا فريدًا: a_w، a_r، a_g... وهكذا لكل حالة من حالات الخطأ في قصتنا سنستخدم، على سبيل المثال، a_w؛ لكل حالة من حالات الصواب، a_r؛ للخير، a_g. وستتضمن قصتنا الآن الجمل التالية: "لا يمكن لشيء أن يمتلك خاصية كونه a_w و a_r في آن واحد"، "إذا قال شخص إن x يمتلك a_w وقال آخر إنه لا يمتلك a_w، فعلى الأقل أحدهما مخطئ"، "إذا حكمنا بأن شيئًا ما يمتلك خاصية a_w، فإننا، مع تساوي جميع الأمور، نندفع لعدم القيام به"، "إذا كان لشيء خاصية a_w، فإن ذلك يمنحنا سببًا لعدم السعي إليه".

نحن الآن في وضع مشابه لقصة النيوترون والبروتون والإلكترون المذكورة أعلاه. لدينا قصة تخبرنا عن الدور الذي ستلعبه كل خاصية أخلاقية في الأخلاق الشعبية الناضجة، ولكن دون ذكر مصطلحات أخلاقية. نحتاج إلى الإشارة إلى نقطة أخيرة واحدة. يجب أن تحتوي القصة على معلومات كافية لتمييز خاصية واحدة فقط. يمكن لجاكسون أن يدعي أن التعريف الاختزالي لـ "الخطأ" هو الدور الذي تلعبه a_w في قصتنا الوظيفية الضخمة والمعقدة. والتعريف الاختزالي لـ "الصواب" هو الدور الذي تلعبه a_r في قصتنا الوظيفية الضخمة والمعقدة، و"الخير" هو الدور الذي تلعبه a_g في قصتنا الوظيفية الضخمة والمعقدة، وهكذا دواليك.

يمكن لجاكسون الآن أن يستنتج أن الخطأ هو أي خاصية تُلبي دور a_w بشكل فريد، وأن الصواب هو الخاصية التي تُلبي دور a_r بشكل فريد، وأن الخير هو الخاصية التي تُلبي دور a_g بشكل فريد، وهكذا دواليك. يمكن لجاكسون أن يزعم حينئذ أن هناك بالفعل خصائص أخلاقية وأنها متطابقة مع الخصائص الطبيعية – الخصائص الطبيعية التي تلعب الدور المحدد في "قصة" رامزي-لويس.

إذا كان جاكسون على حق، فإن لدينا طريقة لتقديم تعريف تحليلي اختزالي لكل مصطلح أخلاقي. وكما كتب: لقد رويت الآن القصة حول كيفية تحديد الخصائص الأخلاقية: ابحث عن الخصائص التي، عند تسميتها بأسماء خصائصها [الطبيعية] البحتة، تجعل بنود الأخلاق الشعبية الناضجة صحيحة... ثم حدد كل خاصية أخلاقية بالخاصية [الطبيعية] المقابلة. (1998: 141)

في الختام، قدم جاكسون تعريفًا تحليليًا اختزاليًا للمصطلحات الأخلاقية. وهو يعتقد أن هناك خصائص أخلاقية حقيقية وأن هذه الخصائص طبيعية. إذا كان على حق في كونها خصائص طبيعية، فإن "الغموض" المفترض لماهية واقعية الخصائص الأخلاقية يتبدد.

جاكسون وحجة السؤال المفتوح

Jackson and the open question argument

إذا كان موقف جاكسون هو الواقعية التحليلية، فهل يمكننا استخدام حجة السؤال المفتوح ضده؟ قد نعتقد أنه سؤال مفتوح عما إذا كان الصواب هو ما يشغل دور "الصوابية" في "قصة" جاكسون. علاوة على ذلك، قد نعتقد أن هذا يكفي لتحدي ادعاء جاكسون بأن خاصية الصواب هي بالضبط ما يتناسب مع دور الصوابية في القصة.

يعتقد جاكسون أنه إذا اعتقدنا أن سؤالًا مفتوحًا عما إذا كان الصواب، على سبيل المثال، هو ما يتناسب مع دور "الصوابية"، فإن هذا يرجع إلى أننا لسنا جزءًا من الأخلاق الشعبية الناضجة. في

الأساس، رد جاكسون على حجة السؤال المفتوح هو أننا نجد الأسئلة المتعلقة بتحليله مفتوحة لأن تحليله معقد. في المقابل، سيجد "الشعب الناضج" الأسئلة حول حسابه الاختزالي المقترح "مغلقة".

ومع ذلك، قد نعيد صياغة السؤال ونتحداه مرة أخرى. فقد نعتقد أنه من الممكن للشعب الناضج أن يتساءل عما إذا كان الصواب، مثلاً، هو ما يشغل دور الصوابية. وجواب جاكسون على هذا موجز:

قد يُعترض بأن حتى عندما تنتهي جميع المفاوضات والتفكير النقدي ونصل إلى الأخلاق الشعبية الناضجة، سيظل من المنطقي تمامًا الشك في أن الصواب هو ما يشغل دور الصوابية. لكنني الآن أعتقد أننا... يحق لنا أن نتشبث بموقفنا ونصر على أن فكرة أن ما يلائم الوصف بشكل جيد قد لا يزال يفشل في أن يكون صوابًا، ليست أكثر من بقايا من التصور الأفلاطوني بأن معنى مصطلح مثل "صواب" هو بطريقة ما مسألة اختياره، أو ارتباطه الغامض، بشكل الصواب. (المرجع نفسه: 151)

قد نظل غير مقتنعين بهذا الرد ونتساءل ما الذي يبرر إصرار جاكسون على هذا. هل هناك أي دليل مستقل على وجود مثل هذه البقايا بخلاف حقيقة أننا

هل يجد الأشخاص الناضجون تساؤلات مفتوحة بشأن تفسيره؟ ليس هذا واضحاً لي. ومع ذلك، سأترك للقارئ مهمة التفكير ملياً فيما إذا كان بالإمكان تطبيق حجة السؤال المفتوح (OQA) على تفسير جاكسون. وخلاصة القول، قدم جاكسون تعريفاً تحليلياً اختزالياً للمصطلحات الأخلاقية. وهو يعتقد أن هناك خصائص أخلاقية وأن هذه الخصائص هي خصائص طبيعية، وأن تفسيره محصن ضد حجة السؤال المفتوح (OQA). فالخصائص الأخلاقية إذن حقيقية، لكنها ليست أكثر غموضاً من حقيقة الخصائص الطبيعية الأخرى، ككون شيء ما ممتعاً على سبيل المثال. ومع ذلك، فإن الواقعيين الأخلاقيين عادة لا يلجأون إلى التحليل المفاهيمي، بل يتبنون الواقعية التركيبية. لذا دعونا نفكر في السبب، وما قد يكون عليه هذا التفسير.

الواقعية التركيبية: مقدمة

Synthetic realism: introduction

يعتقد الواقعي التركيبي أنه، على الرغم مما قد يعتقده جاكسون وغيره من الواقعيين التحليليين، يجب أن تعمل الميتاأخلاق بالاستناد إلى التكهنات، والفرضيات، والاستقراء، والتجربة والخطأ، واللاحتمية المتوقعة بدلاً من التحديد، واليقين، والتحليلية، والتحليل المفاهيمي.

يمكننا الآن العودة إلى قائمة الأمور التي ذكرناها في المقدمة. لننظر إلى البروتون. لماذا نعتقد أن البروتونات حقيقية؟ كما ذكرنا أعلاه، ليس الأمر وكأننا نستطيع رؤيتها أو شمها أو سماعها. ما الحق الذي لدينا لنكون واقعيين بشأن البروتونات؟ الإجابة الطبيعية هي أن البروتونات يبدو أنها تمتلك القدرة على تفسير الأشياء. فلو كانت البروتونات حقيقية، لفسّر ذلك حركة الإلكترونات، وسبب وجود مسار بخاري في غرفة السحابة، ولماذا يعطي مصادم الهدرونات الكبير الصور التي يعطيها، وهكذا دواليك. يبدو إذن أنه يمكننا اكتساب الحق في الحديث عن وجود شيء حقيقي إذا استطعنا أن نُظهر أنه يلعب دوراً في التفسيرات.

يتبنى الواقعيون الأخلاقيون التركيبيون هذا الخط الفكري. ويجادلون بأنه إذا افترضنا أن الخصائص الأخلاقية حقيقية، يمكننا تفسير ظواهر معينة بشكل أفضل مما لو لم نفعل. فالخصائص الأخلاقية تظهر في أفضل التفسيرات للعالم. يمكننا "اكتساب الحق" في الحديث عن وجود مثل هذه الأشياء لأنها "تثبت جدارتها" في تفسيراتنا. ويعبر الواقعي التركيبي بيتر ريلتون عن ذلك على النحو التالي: "[ينبغي على الواقعي الأخلاقي] ... افتراض عالم من الحقائق بفضل المساهمة التي يمكن أن يقدموها للتفسير البعدي لبعض سمات تجربتنا. على سبيل المثال، يفترض وجود عالم خارجي لتفسير تماسك وثبات وذاتية التجربة الحسية. وعلى الواقعي الأخلاقي الذي [يرغب في الاستفادة من] هذه الاستراتيجية أن يظهر أن افتراض الحقائق الأخلاقية يمكن أن يكون له وظيفة تفسيرية بالمثل. (1986: 172)"

ما يقوله ريلتون إذن هو أننا يمكننا الزعم بأن العالم الخارجي حقيقي بإظهار أنه يفسر بعض سمات تجاربنا بشكل جيد جداً، لذا يمكننا الزعم بأن الخصائص الأخلاقية حقيقية بإظهار أنها تفسر أيضاً بعض سمات تجاربنا بشكل جيد جداً.

يختلف الواقعيون الأخلاقيون التركيبيون بشأن مدى الأهمية التي يعطونها للحديث عن الدور التفسيري للخصائص الأخلاقية. يرى البعض، وهم الواقعيون في كورنيل على وجه الخصوص، أن القدرة التفسيرية كافية لتأكيد حقيقة الخصائص الأخلاقية. بينما يرى آخرون، مثل ريلتون، أنها ضرورية فحسب. ولغرض النقاش، سنتمسك بوجهة نظر الواقعيين في كورنيل التي ترى أنها كافية. أي، سنفترض أنه إذا أمكن إثبات أن الخصائص الأخلاقية تظهر في أفضل تفسيراتنا، فإن الخصائص الأخلاقية حقيقية والواقعية الأخلاقية صحيحة. لمزيد من المعلومات حول هذا، انظر ليتير (2001).

الواقعيون التركيبيون والأنطولوجيا: اكتساب الحق في الحديث عن حقيقة الخصائص الأخلاقية
Synthetic realists and ontology: earning the right to talk about the reality of moral properties

كيف يمكن أن ينجح هذا في الحالة الأخلاقية؟ في الحالة العلمية، لدينا فكرة جيدة عما نحاول تفسيره. لماذا يعتقد الفيزيائيون بوجود البروتونات؟ أو الكيميائيون بوجود الجزيئات؟ أو علماء الأحياء بأن الكائن الحي يمتلك تسلسلاً معيناً للحمض النووي (DNA)؟ السبب هو أنه بافتراض وجود البروتونات والجزيئات والحمض النووي (DNA)، يمكنهم تفسير أمور مثل سبب امتلاك كائن حي معين للنمط الظاهري الذي يمتلكه، وسبب ذوبان المعدن عند درجة حرارة معينة، وسبب توليد مصادم الهدرونات الكبير لصورة معينة. إذا أراد الواقعيون الأخلاقيون التركيبيون متابعة هذا الخط الفكري، فكيف ستسير هذه المقارنة؟ لننظر إلى مثال، تخيل أنك نقلت بالزمن إلى ناميبيا عام 1904 وأنك شاهد عيان في هذا الوصف للإبادة الجماعية: على مسافة ما بعد هامكاري، خيّمْنا عند بئر ماء. وبينما كنا هناك، عثر جندي ألماني على طفل صغير من الهيريرو

يبلغ من العمر حوالي تسعة أشهر ملقى في شجيرة. كان الطفل يبكي. أحضره الجندي إلى المخيم الذي كنت فيه. شكل الجنود حلقة وبدأوا يقذفونه لبعضهم البعض ويلتقطونه وكأنه كرة. كان الطفل مرعوباً ومصاباً ويبكي بشدة. بعد فترة، سئموا من هذا، وثبّت أحد الجنود حربة على بندقيته وقال إنه سيلتقط الطفل. أُلقي الطفل في الهواء نحوه، وعندما سقط، التقطه وثبّت جسده بالحربة. مات الطفل في غضون دقائق قليلة، وقوبلت الحادثة بزئير من الضحك. (توتن وآخرون 2009: 35)

عند تجربتك لهذا، ستعتقد، كما آمل، أن ما فعله الجنود خطأ. ليس الأمر وكأنك ترى ما يحدث، ثم تدون "حربة"، "طفل"، "صراخ"، "ألم" ثم تتأمل القائمة، وأخيراً تستنتج أنه خطأ. بل إنك، عند مشاهدة هذا الفعل الشنيع، تصل فوراً إلى الاعتقاد بأنه خطأ. السؤال الأساسي هو: ما هو أفضل تفسير لسبب وصولك إلى هذا الاعتقاد؟

سيدعي الواقعي التركيبي أن هناك تفسيراً ممتازاً، وهو أن فعل طعن الأطفال بالحربة يمتلك خاصية كونه خاطئاً أخلاقياً. إذا كانوا على حق وكان هذا تفسيراً أفضل من أي تفسير آخر لسبب تكويننا لهذا الاعتقاد، فقد اكتسبوا الحق في الحديث عن حقيقة الخصائص الأخلاقية. سيبدو إذن أن الواقعية الأخلاقية صحيحة.

ومع ذلك، عندما يسمع الناس هذا لأول مرة، غالباً ما لا يثير إعجابهم. من المؤكد أن ألم الطفل، وضحك الجنود، وصراخ الطفل، وحقائق أخرى حول علم النفس لدينا هي التي تفسر بشكل أفضل سبب اعتقادنا بأن الفعل خاطئ. لا يوجد دور تفسيري إضافي لخاصية أخلاقية – الحديث عن الخصائص الأخلاقية زائد عن الحاجة. كيف يمكن للواقعي الأخلاقي التركيبي أن يمضي قدماً؟

قبل أن ننظر في هذا التحدي استناداً إلى عمل ميلر (2003: 145 – 6)، نحتاج إلى مفهوم التكافؤ الفوقي (supervenience). يُقصد بالتكافؤ الفوقي أن يكون معروفاً قبلياً (a priori)، وهو الرأي القائل بأن حالتين لا يمكن أن تختلفا في خصائصهما الأخلاقية دون أن تختلفا في

خصائصهما الطبيعية. لنأخذ مثالاً: أنه من الصواب لمشجعي فريق ليكرز أن يتظاهروا ولكن من الخطأ لمشجعي فريق بولز. يُجبر من يحمل مثل هذا الرأي - خشية التناقض - على ذكر بعض الاختلافات الجوهرية بين المتظاهرين؛ على سبيل المثال، ربما أُلقي الغاز المسيل للدموع على مشجعي ليكرز بينما لم يُلقَ على مشجعي بولز.

هذا يعني أنه إذا كانت نظريتنا الأخلاقية ترى أن السبب الوحيد لكون فعل معين خاطئاً هو أنه يسبب ألماً ومعاناة وموتاً لا داعي لها، فحينئذ، إذا كانت نظريتنا الأخلاقية صحيحة، فإن إزالة الألم والمعاناة والموت غير الضرورية من فعلٍ ما سيعني أنه لن يكون خاطئاً. سيتم تناول التكافؤ الفوقي بمزيد من التفصيل قريباً.

إذا كنا واقعيين أخلاقيين تركيبيين، فسيكون من المفيد أن يكون لدينا اختبار للتأكد مما إذا كانت الخاصية تمتلك دوراً تفسيرياً حقيقياً أم لا. ويمكن بعد ذلك استخدام مثل هذا الاختبار لإظهار أن الخصائص الأخلاقية لها دور تفسيري. اختبار الشرط المضاد (counterfactual test) هو أحد هذه الاختبارات. وهو يدعي أن: "القول بأن كون (أ) هو (ف) ذو صلة تفسيرية بكون (ب) هو (ج) يعني أنه لو لم يكن (أ) (ف)، لما كان (ب) (ج)" (ميلر 2003: 145).

لننظر في مثال على هذا الاختبار قيد التطبيق. تخيل أن صديقاً لك بدأ يأخذ دروساً في الرقص وتشتبه في أن أفضل تفسير لسبب ذهابه هو أنه يعتقد أن مدربة الرقص جذابة. اختبار جيد للتأكد مما إذا كنت محقاً في شكوكك هو أن تفكر فيما سيحدث لو تغيرت مدربة الرقص. إذا توقف صديقك في هذه الحالة عن الذهاب إلى الدرس، فهذا دليل جيد على أن انجذابه لمدربة الرقص كان هو السبب في ذهابه لدروس الرقص. أو لننظر في مثال أكثر جدية. قد نقول إنه لو توقف بوب عن التدخين، لما مات بسرطان الرئة. يبدو هذا دليلاً جيداً للادعاء بأن التدخين قتل بوب. إذن لدينا اختبار، وهو اختبار الشرط المضاد، الذي يسمح لنا بمعرفة ما إذا كانت الخاصية

ذات صلة تفسيرية. دعونا الآن نطبقه على حالتنا الأخلاقية المتعلقة بالجنود الذين طعنوا الطفل بالحربة.

لاختبار ما إذا كان الخطأ ذا صلة تفسيرية، نحتاج إلى أن نسأل أنفسنا ما إذا كنا سنحكم على فعل الجنود بأنه خاطئ إذا لم يكن الفعل خاطئاً في الواقع. الإجابة البديهية هي "لا". إذا لم يكن فعلهم خاطئاً، فلن يحكم عليه المرء بذلك. لذا إذا كان اختبار الشرط المضاد لدينا جيداً، فنحن مخولون بالقول بأن الخطأ يلعب دوراً تفسيرياً حقيقياً. وهذا بدوره يسمح للواقعي الأخلاقي التركيبي بالقول بأن الخصائص الأخلاقية حقيقية.

ومع ذلك، قد لا يزال المرء غير مقتنع بهذا الاختبار الشرطي المضاد. أحد المخاوف المحتملة هو أن اختبار الشرط المضاد يهدف إلى إثبات حقيقة الخصائص الأخلاقية، لكنه يعمل بسؤالنا عما سنعتقده إذا أزلنا الخاصية الأخلاقية من موقف ما. يبدو هذا وكأن الاختبار يثير السؤال ضد غير الواقعي. إذا كان غير الواقعيين على حق ولا توجد خصائص أخلاقية، فإن سؤال كيفية تغير معتقداتنا لو لم تكن هناك خصائص أخلاقية لن يكون استراتيجية مقنعة. ومع ذلك، فإن الواقعي الأخلاقي التركيبي لديه المزيد ليقوله مما قد يجيب على غير الواقعيين؛ وهنا يعود التكافؤ الفوقي (supervenience) للظهور.

تذكر أنه إذا كانت نظريتنا الأخلاقية صحيحة، فيمكننا القول بأن الأفعال التي تسبب ألماً ومعاناة وموتاً لا داعي لها تمتلك خاصية كونها خاطئة. والأهم من ذلك، بسبب التكافؤ الفوقي، إذا لم يمتلك فعل ما خاصية كونه خاطئاً، فلن يسبب ألماً ومعاناة وموتاً لا داعي لها. مسلحين بهذا الادعاء الإضافي، يمكننا إعادة صياغة اختبار الشرط المضاد.

تخيل حالة (صعبة كما قد تكون) حيث لا يتضمن طعن الأطفال بالحربة ألماً أو معاناة أو موتاً لا داعي لها: أي أنه بسبب مجموعة مختلفة جذرياً من القوانين البيولوجية، بعد الطعن بالحربة، يضحك الطفل ويقفز صعوداً ونزولاً ويطلب المزيد. هل ستحكم على الفعل بأنه خاطئ؟ على الأرجح لا. وهذا يعني أنه إذا كان اختبار الشرط المضاد جيداً، وإذا كانت نظريتنا الأخلاقية صحيحة، فإنه

يبدو أن الخصائص الأخلاقية لها دور تفسيري حقيقي. فالخصائص الأخلاقية حقيقية، والواقعية الأخلاقية التركيبية صحيحة.

هناك الكثير ليقال هنا. على سبيل المثال، قد نعتقد أن اختبار الشرط المضاد ليس جيداً كما يبدو للوهلة الأولى. قد نقلق من أن "التفسير" و "أفضل تفسير" و "الصلة التفسيرية" جميعها لها معانٍ مختلفة بشكل مهم، أو قد يساورنا القلق بشأن ما إذا كان بإمكاننا اعتبار نظريتنا الأخلاقية صحيحةً بينما نجري اختبار الشرط المضاد. سأترك للقارئ متابعة هذا الأمر بمزيد من التفصيل.

الواقعية التركيبية والمصطلحات الأخلاقية

Synthetic realism and moral terms

حتى هذه النقطة، تحدثنا عن الخصائص. ولكن بالطبع، نحتاج أن نعرف من الواقعيين التركيبيين لدينا كيف "ترتبط" لغتنا بالخصائص الأخلاقية. في الإجابة على هذا السؤال، ينقسم الواقعيون التركيبيون إلى أولئك الذين يعتقدون أنه يمكننا تقديم تعريف اختزالي لمصطلحاتنا الأخلاقية، وأولئك الذين يعتقدون أننا لا نستطيع ذلك. تذكر أن تعريف المصطلح الأخلاقي يكون اختزالياً إذا لم يتضمن التعريف مصطلحات أخلاقية.

ريلتون يدعي أننا نستطيع تقديم تعريف اختزالي - ما يسميه "تعريفًا إصلاحيًا" للمصطلحات الأخلاقية (انظر على سبيل المثال ريلتون 2003). هل هذا الحديث عن "التعريف" يعني أن موقفه يشبه موقف جاكسون؟ لا، لأنه على الرغم من أن ريلتون يعتقد - مثل جاكسون - أننا نستطيع تقديم تعريف اختزالي للمصطلحات الأخلاقية، إلا أنه يرى أننا نثبت هذا التعريف من خلال الفرضيات والتكهنات والتجربة والخطأ؛ بينما يعتقد جاكسون أننا نثبت مثل هذا التعريف بتقديم تحليل مفاهيمي قبلي لمصطلحاتنا الأخلاقية.

هذا يميز موقفه ليس فقط عن جاكسون، بل أيضًا عن الواقعيين في كورنيل: يعتقد الواقعي في كورنيل أننا لا نستطيع تقديم أي نوع من تعريف للمصطلحات الأخلاقية، لأن المصطلحات

الأخلاقية غير قابلة للاختزال. المصطلحات الأخلاقية تمثل خصائص أخلاقية، وهي خصائص طبيعية لا يمكن اختزالها إلى أي خصائص طبيعية أخرى.

ماذا يعني القول بأن الخاصية الأخلاقية غير قابلة للاختزال (ما يسميه الفلاسفة أحيانًا فريد من نوعه)؟ لننظر إلى جميع الأفعال التي قد تكون خاطئة: القتل، إخلاف الوعود، تنزيل الموسيقى بشكل غير قانوني، الكذب، ارتكاب الزنا وهكذا. في كل حالة، قد نكون قادرين على القول إنه بما أن الفعل له خاصية (أو خصائص) معينة، فهو خاطئ. ومع ذلك، هل من الممكن تحديد خاصية أو مجموعة من الخصائص المشتركة والموجودة في جميع هذه الحالات؟ يبدو لا، وإذا كان هذا صحيحًا، فإن الواقعيين في كورنيل على حق ولا يمكننا اختزال الخطأ إلى خاصية مشتركة أو مجموعة من الخصائص.

ولكن، ما هي الخاصية التي تجعل كل هذه الأمور خاطئة؟ يقول الواقعي في كورنيل إنها على وجه التحديد خاصية الخطأ. من يسأل "ولكن ما هي تلك الخاصية؟" قد أساء الفهم. الخاصية هي الخطأ. كما يصيغها ميلر فيما يتعلق بالصواب الأخلاقي:

> يمكننا أن نتخيل عددًا لا حصر له من الطرق التي يمكن أن تكون بها الأفعال صحيحة أخلاقيًا. [الواقعيون في كورنيل] يعتقدون أنه في أي مثال واحد للصواب الأخلاقي، يمكن تحديد الصواب في خصائص غير أخلاقية. لكنهم يدعون أنه عبر جميع الأفعال الصحيحة أخلاقيًا، لا توجد خاصية غير أخلاقية واحدة أو مجموعة من الخصائص غير الأخلاقية التي تشترك فيها جميع هذه المواقف ويمكن اختزال الصواب الأخلاقي إليها. (2003: 139)

الخاتمة

Conclusion

إذا كانت الخصائص الأخلاقية حقيقية، لتمكننا من تفسير عدد من معتقداتنا الشائعة حول الأخلاق. تشمل هذه السمات أشياء مثل الاعتقاد بأنه يمكن أن يكون لدينا خلاف أخلاقي حقيقي، والاعتقاد بأنه يمكننا ارتكاب أخطاء أخلاقية، والاعتقاد بأن الناس يتقاربون في آرائهم الأخلاقية، والحدس بأن هناك شيئًا اسمه التقدم الأخلاقي. علاوة على ذلك، يمكننا على ما يبدو تفسير ماهية تجربة كون المرء فاعلًا أخلاقيًا.

علاوة على ذلك، إذا كانت الخصائص الأخلاقية خصائص طبيعية، فيمكننا تفسير كيف يمكننا التفاعل معها والتعرف عليها. يمكننا القيام بذلك بنفس الطريقة التي نفسر بها كيف نعرف ونتفاعل مع أي خاصية طبيعية.

إذا كانت هاتان النقطتان تجعلان الواقعية الطبيعية جذابة، فكيف يمكننا تحديد الخصائص الأخلاقية بالخصائص الطبيعية؟ يدعي الواقعي التحليلي أننا نستطيع فعل ذلك قبليًا عبر التحليل المفاهيمي، وقد اكتسب هذا النهج دفعة جديدة من خلال عمل جاكسون.

من ناحية أخرى، يعتقد الطبيعيون التركيبيون أنه يمكننا تحديد الخصائص الأخلاقية بالخصائص الطبيعية عبر التحقيق البعدي. يعتقد ريلتون أن هذا سيتضمن أيضًا اختزال المصطلحات الأخلاقية، بينما يعتقد الواقعيون في كورنيل أنه لن يحدث ذلك. تعتمد معقولية كلا الموقفين التركيبيين على ما إذا كان بإمكانهما إظهار أن الخصائص الأخلاقية لها دور تفسيري.

قد يظل المرء يعتقد أنه على الرغم من أن الواقعية تبدو جذابة، فإن الادعاء بأن الخصائص الأخلاقية جزء من العالم الطبيعي لا يزال إشكاليًا. لأنه تذكر أن الخصائص الأخلاقية تبدو بحاجة إلى إرشادنا - كما يجادل ماكي، يبدو أن بها خاصية "الاستحقاق للمتابعة" مضمنة فيها بطريقة ما. ولكن هل الخصائص الطبيعية حقًا كذلك؟ بعد كل ما قيل وفعِل، يبدو الحديث عن الخصائص الأخلاقية لا يزال غامضًا. بالطبع، لهذا السبب تحديدًا اعتقد ماكي أنه لا توجد خصائص أخلاقية. ومع ذلك، في الفصل التالي، سنتناول مقاربة مختلفة. قد يكون صحيحًا أنه إذا

كانت جميع الخصائص الموجودة طبيعية، فإن الخصائص الأخلاقية لا توجد؛ ولكن ربما يكون هذا سبباً وجيهًا للاعتقاد بأن الخصائص الأخلاقية موجودة ولكنها غير طبيعية.

أشياء لل تذكر
THINGS TO REMEMBER

- يعتقد الواقعيون في كورنيل أننا لا نستطيع اختزال الخصائص الأخلاقية.
- ليس تحديًا لموقف جاكسون أننا لا نستطيع تقديم "القصة الأخلاقية" الكاملة.
- يختلف الواقعيون الأخلاقيون التركيبيون فيما يتعلق بمدى الأهمية التي يعطونها للحديث عن الدور التفسيري للخصائص الأخلاقية. يعتقد الواقعيون في كورنيل أن الإمكانات التفسيرية كافية بينما يعتقد ريلتون أنها ضرورية.
- الحقائق والخصائص متميزة على الرغم من أن هذا التمييز لا يؤثر على شيء في هذا الكتاب.
- شيء ما يمكن أن يكون حقيقيًا ولكنه ليس مستقلًا عن العقل.
- لا يجب أن يكون الطبيعيون واقعيين.

قراءات إضافية
Further reading

لمناقشة عامة جيدة حول الواقعية، انظر فنلي (2007) وفيتزباتريك (2009). لمسح جيد، انظر ساير-ماكورد (1986) وميلر (2003: الفصلين 8، 9). عمل ريلتون وجاكسون صعب: انظر جاكسون (1998) وريلتون (2003). مقدمة جيدة للقضايا المتعلقة بالملاحظة والتفسير هي هارمان (1977). للمساعدة في فهم واقعية كورنيل، يجدر قراءة بيرد وتوبين (2008). المرجع الكلاسيكي لواقعية كورنيل هو الورقة الصعبة التي كتبها بويد (1988). مقال ممتاز يناقش التفسير الأخلاقي هو ماجورز (2007). لمناقشة جيدة للقضايا العامة المحيطة بالواقعية والتحليل، انظر سميث (1994: الفصل 2). مسح ودفاع مكتوبان بشكل جيد عن الواقعية هو شيفر-لاندو

(2003: الجزء 1). لمناقشة الطبيعانية الأخلاقية، انظر راشيلز (2000)، كوب (2003) وليمان (2006). لمناقشة عامة جيدة حول الواقعية ومضادها، انظر ميلر (2010).

الفصل الخامس: الواقعية الأخلاقية واللاطبيعية
Chapter five: Moral realism and non - naturalism

الخير غير قابل للتعريف ليس للأسباب التي قدمها خلفاء مور، بل بسبب الصعوبة اللامتناهية في مهمة استيعاب واقع مغناطيسي ولكنه لا ينضب. (مردوخ 1970: 42)

تتمتع اللاطبيعية بسمعة عتيقة، تذكر بأساتذة أوكسبريدج الذين يقدمون آراء "أفضل الرجال وأكثرهم استنارة" الذين يرون الخير تمامًا كما يرى البشر الاصفرار... في التواريخ، يُشار إليها بشكل رئيسي على أنها النظرية غير المقبولة لدرجة أنها ألهمت اللاعرفانيين. (شيفر 2007: 283)

أهداف الفصل
CHAPTER AIMS

- شرح جاذبية الجمع بين اللاطبيعية والواقعية الأخلاقية.
- تحديد موقفين واقعيين لا طبيعيين.
- مناقشة الصعوبات التي تنطوي عليها عملية ترسيم الحدود بين الطبيعانية واللاطبيعية.

مقدمة
Introduction

كما ناقشنا في الفصل السابق، تدعي الواقعية أن:

- الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات تصف العالم، وبالتالي يمكن أن تكون الأحكام الأخلاقية صحيحة أو خاطئة (المعرفية).
- الأحكام الأخلاقية تكون صحيحة أحيانًا، وتكون كذلك بفضل سمات العالم.

- حقيقة الأحكام الأخلاقية لا تُقرر بناءً على كيفية تفكير الأفراد أو المجموعات أو المجتمعات؛ على سبيل المثال، من الممكن أن يخطئ الجميع في أحكامهم الأخلاقية.

تختلف واقعية هذا الفصل عن واقعية الفصل الرابع لأنها تدعي أن السمات التي تجعل الادعاءات الأخلاقية صحيحة ليست سمات طبيعية بل هي لا طبيعية. على سبيل المثال، سيدعي اللاطبيعيون أنه إذا كان "القتل خطأ" صحيحًا، فإن هذا يرجع إلى أن القتل يمتلك الخاصية الأخلاقية غير الطبيعية للخطأ.

ولكن لماذا قد يعتقد أي شخص في هذا العصر العلمي بعد عصر التنوير أن (أ) هناك خصائص أخلاقية وأن (ب) هذه الخصائص لا طبيعية؟ لن نتعامل مع (أ)، فقد نوقشت الدوافع للواقعية في الفصل الرابع. بدلًا من ذلك، سنناقش (ب)، ثم سنتناول اللاطبيعية بمزيد من التفصيل عبر مناقشة نظرية الأمر الإلهي وواقعية راس شافر-لاندو الأخلاقية.

ما هو الدافع إذن للاعتقاد بأن الخصائص الأخلاقية لا طبيعية؟ القضية التي تهيمن على هذه المناقشات هي المعيارية. على الرغم من النقاشات اللانهائية حول المعيارية داخل الأوساط الفلسفية، لا يزال لا يوجد إجماع واضح حول معناها، وتظل واحدة من أكثر المجالات تعقيدًا في الفلسفة. أحد الأسباب العديدة لذلك هو أن المعيارية موجودة في العديد من فروع الفلسفة بما في ذلك فلسفة العقل، وفلسفة اللغة، وفلسفة القانون، وعلم الجمال، ونظرية المعرفة. وغني عن القول إذن أن ما يلي يمكن أن يكون مجرد شعور عام جدًا بما يعنيه الفلاسفة بـ "المعيارية". لمناقشة أكثر تفصيلًا للمعيارية، انظر كورسغارد (1996).

عند تقديم ادعاءات أخلاقية، نستخدم كلمات يصنفها الفلاسفة على أنها "معيارية"، مثل "ينبغي" و"يجب". نقول أشياء مثل "بما أن الوفاء بالوعود صحيح، فينبغي لك أن تفي بوعودك"، أو "بما أن الكذب خطأ، فيجب عليك أن تقول الحقيقة". عندما نستخدم مثل هذه الكلمات، ما الذي نحاول نقله؟ أحد الأشياء التي نحاول فعلها هو إقناع الناس بتبني، أو عدم تبني، سلوك معين.

لصياغة الأمر بطريقة مختلفة قليلًا، توفر لنا هذه الادعاءات القدرة على الحديث عن الأفعال التي تستحق اللوم أو تستحق الثناء. على سبيل المثال، إذا لم يكن ينبغي لك بيع الهيروين للأطفال، وفعلت ذلك، فقد ارتكبت خطأ ويمكن لومك على فعلك. توجيه الادعاءات الأخلاقية وتبرير الأفعال المستقبلية.

لذا إذا كانت الواقعية صحيحة، فيجب أن تكون الخصائص الأخلاقية قادرة على إرشادنا وتبريرنا وتوفير شروط الصواب للاستخدام المستقبلي. تخيل مدى عدم معقولية النظرية الواقعية إذا ادعت أن الخصائص الأخلاقية موجودة ولكنها لا توجهنا، ولا تشغلنا، ولا تحركنا بأي شكل من الأشكال. في الاقتباس أعلاه، يذكر مردوخ (1970) أن الخير يمتلك خاصية "جاذبة". الفكرة هي أنه إذا كان الخير موجودًا، فسوف يجذبنا، أو يحركنا، أو يوجهنا، أو، كما يجادل ماكي (1977)، يجب أن تكون الخصائص الأخلاقية تحتوي على "ما ينبغي فعله" أو "ما لا ينبغي فعله" مضمنًا فيها. يبدو إذن أنه إذا كانت الخصائص الأخلاقية موجودة، فيجب أن تكون معيارية.

صحيح بالطبع أن الخصائص الطبيعية يمكن أن تحركنا ويمكن أن تعطينا سببًا للتصرف بطريقة دون أخرى. على سبيل المثال، دراجتي لديها خاصية كونها متسخة، وهذا يمكن أن يعطيني سببًا لتنظيفها. ومع ذلك، يعتقد بعض علماء ما وراء الأخلاق أن مثل هذا الارتباط ضعيف جدًا ليلتقط المعيارية المطلوبة للخصائص الأخلاقية.

إذا كانت الخصائص الأخلاقية موجودة، فإنها ستبرر أفعالًا معينة، وتحركنا، وتعطينا أسبابًا للأفعال، بغض النظر عن أي حالة نفسية قد نكون فيها. على سبيل المثال، إذا كان الكذب على صديق يمتلك خاصية الخطأ، فإن هذا سيكون له بعض الجودة الإرشادية - بغض النظر عما إذا كنت أرغب في الكذب على صديقي أم لا. هذا يتناقض مع كيفية تحريك الخصائص الطبيعية لنا، لأنه يبدو أن هذه الخصائص قادرة على تحريكنا فقط إذا كانت لدينا رغبات معينة. على

سبيل المثال، حقيقة أن دراجتي لديها خاصية كونها متسخة قد تدفعني إلى تنظيفها. ولكن قد لا تفعل ذلك.

عادة ما يأخذ اللاطبيعيون هذه الأنواع من الأفكار حول المعيارية كسبب وجيه للاعتقاد بأنه ليس من الممكن تحديد الخصائص الأخلاقية بالخصائص الطبيعية.

> كما أرى، هناك سمات حقيقية في عالمنا تظل إلى الأبد خارج نطاق العلوم الطبيعية. الحقائق الأخلاقية هي سمات من هذا القبيل. إنها تقدم عنصرًا معياريًا لا يمكن التقاطه في سجلات العلوم الطبيعية. إنها تخبرنا بما يجب علينا فعله، وكيف ينبغي أن نتصرف، وما يستحق المتابعة، وما هي الأسباب التي لدينا، وما هو مبرر وما ليس كذلك. لا يوجد علم يمكنه إخبارنا بمثل هذه الأشياء. (شيفر-لاندو 2003: 4)

> يظل هناك شعور عنيد بأن الحقائق حول ما هو صواب أو خطأ، وما هو جيد أو سيئ، وما لدينا سبب لفعله، تشترك في شيء مميز، وأن هذه السمة المشتركة [المعيارية] هي شيء لا يمكن لواقع طبيعي أن يمتلكه. (كوب 2005: 136)

> [كعب أخيل الطبيعانية (بالإضافة إلى زيفها المؤسف) هو أنها لا تترك مجالًا للمعيارية. لا يوجد مجال، ضمن الطبيعانية، للصواب أو الخطأ، أو الخير أو الشر. (بلانتينغا 1998: 356)

من هذه المناقشة الموجزة جدًا للمعيارية والقضايا التي أثرناها في الفصل الرابع حول جاذبية الواقعية، يمكننا أن نظهر لماذا قد يتبنى أحدهم الواقعية اللاطبيعية. الواقعية جذابة لأنها تلتقط بعض التزاماتنا الأساسية في الأخلاق مثل التقارب، والحقيقة، والخلاف، والتقدم الأخلاقي، والظواهرية. ولكن يجب أن تكون الخصائص الأخلاقية معيارية، وهذا يشير إلى أنها ليست سمات من العالم الطبيعي. لذلك، إذا كانت الخصائص الأخلاقية موجودة، كما يقترح الواقعي،

فيبدو أنها غير طبيعية. بدلًا من التعمق أكثر في هذه القضايا، سننظر في تفاصيل نظريتين لا طبيعيتين.

نظرية الأمر الإلهي: مقدمة وتوضيحات

Divine command theory: introduction and clarifications

على مدى السنوات العشرين الماضية تقريباً، أصبحت نظرية الأمر الإلهي أكثر شيوعاً، فبينما كان يُعتقد في وقت ما أن الليبرالية العلمانية قد قضت على كل أثر للحياة في النظرية، عادت الدوريات والكتب مرة أخرى لتزدحم بالمناقشات حول الروابط المحتملة بين الله والأخلاق. بالطبع، سيكون دور الله في الأخلاق غير موجود بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن الله غير موجود. ومع ذلك، عند قراءة هذا القسم، يجب عليك أن تضع الشكوك حول ما إذا كان الله موجوداً جانباً وأن تفترض جدلاً أنه كذلك. علاوة على ذلك، حتى لو كنت تؤمن بالله، فإن هذا لا يلزمك تلقائياً بنظرية الأمر الإلهي. على سبيل المثال، فَضَّلَ اللاهوتي العظيم توما الأكويني نظرية القانون الطبيعي على نظرية الأمر الإلهي (مكدرموت 1993). على الرغم من أن هذا القسم يتناول أوامر الله، إلا أن هذا يستبعد بالفعل عدداً من النظريات المؤثرة للغاية: على سبيل المثال، يعتقد كوين (1978) أن ما يريده الله هو المهم بدلاً مما يأمر به. ومع ذلك، سنلتزم بالأوامر الإلهية. وحتى بعد اتخاذ قرار التركيز على الأوامر الإلهية، هناك عدد كبير من القضايا الأخرى التي يمكننا مناقشتها بإسهاب. على سبيل المثال، ما هي الصلة بين أوامر الله وما هو صحيح وخاطئ؟ هل الأمر كذلك أن الله إذا أمر بشيء ما، فإن هذا يجعله صحيحاً أو خاطئاً، أم أن أمر الله هو ذاته كونه صحيحاً أو خاطئاً؟ أم أن الصواب والخطأ تستتبع أوامر الله؟ علاوة على ذلك، للدفاع الكامل، سنحتاج إلى تحديد ما إذا كانت النظرية تتعلق بالصواب والخطأ أم بالخير والشر. لأغراضنا، سننص على نظرية الأمر الإلهي على النحو التالي: (نظرية الأمر الإلهي) يكون الشيء صحيحاً أخلاقياً إذا وفقط إذا أمر به الله. ويكون خاطئاً إذا وفقط إذا نهاه الله. لاحظ أن لأسباب لا نحتاج إلى الخوض فيها، يمكن لمنظّر الأمر الإلهي أن يجادل بأن الناس عندما يستخدمون اللغة الأخلاقية، فإنهم لا يزالون يشيرون إلى أوامر الله سواء آمنوا بالله أم لا. لذا،

على سبيل المثال، لا يُعد وجود ملحد محترم أخلاقياً حجة ضد هذا الموقف. للمزيد حول هذه النقطة، انظر آدامز (1979).

لماذا تُعد نظرية الأمر الإلهي نسخة من الواقعية غير الطبيعية؟ وما الذي قد يجعلها جذابة؟ تظهر نظرية الأمر الإلهي في هذا الفصل لأنها نظرية غير طبيعية. تذكر أن تعريفنا لـ "الطبيعي" نص على أن ما هو طبيعي هو: "موضوع العلوم الطبيعية وأيضاً علم النفس. ويمكن القول إنه يشمل كل ما وجد، ويوجد، وسيوجد في الزمان" (مور [1903] 1993: 92). وكما يقول جيمس راتشلز: "الطبيعية الأخلاقية هي فكرة أن الأخلاق يمكن فهمها من منظور العلوم الطبيعية" (2000: 75). إذا كان شيء ما صحيحاً أو خاطئاً إذا وفقط إذا أمر به الله أو نهاه، فإن الصواب والخطأ ليسا أشياء يمكن اكتشافها من خلال العلوم الطبيعية أو علم النفس. فالله خارج الكون ومستقل عن العالم الطبيعي. بالإضافة إلى كونها نظرية غير طبيعية، فإن هذه النظرية هي أيضاً نظرية واقعية. تؤكد الواقعية أن الأحكام الأخلاقية يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة، وأنها تكون صحيحة أحياناً، وأن ما يجعلها صحيحة مستقل عن معتقدات الناس (أو مجموعات الناس) أو أحكامهم أو رغباتهم. يرى منظّر الأمر الإلهي أننا عندما نصدر أحكاماً أخلاقية، فإننا – سواء كنا ندرك ذلك أم لا – نطرح ادعاءً حول ما يأمر به الله. وبالتالي يمكن أن تكون أحكامنا الأخلاقية صحيحة أو خاطئة. علاوة على ذلك، من الممكن أن تكون أحكامنا الأخلاقية صحيحة لأن ادعاءاتنا الأخلاقية قد تكون متماشية مع ما يأمر به الله. أخيراً، ما نعتبره صحيحاً وخاطئاً يمكن أن يكون بعيداً كل البعد عما يأمر به الله. سيكون من الغريب الاعتقاد أنه إذا حكمنا على فعل بأنه صحيح أخلاقياً أو خاطئ، فإن الله سيلاحظ ذلك ويواءم أوامره مع تفكيرنا في هذه المسألة. لذا، فإن ما هو صحيح أو خاطئ مستقل عن أي مجتمع وعن أي ثقافة، في أي وقت. إذا، على سبيل المثال، أمر الله بأن قول الصدق صحيح، فمهما اعتقد الناس، فإنه كذلك. وبالتالي يمكننا أن نستنتج أنه إذا تبنى شخص نظرية الأمر الإلهي، فهو واقعي غير طبيعي.

لماذا قد يكون هذا الرأي جذاباً؟ يمكن القول إنه كذلك لأنه مناسب جداً لالتقاط مصدر المعيارية للمطالبات الأخلاقية. ما الذي يبرر المطالبات التي تفرضها الأخلاق علينا؟ ما الذي

يمنحها سلطة علينا؟ تزعم نظرية الأمر الإلهي أن الله هو الكائن الأسمى العليم بكل شيء، وهو يعرف أفضل منا عن أنفسنا، وعن الآخرين، وعن كيفية سير الأمور في الماضي والحاضر والمستقبل. علاوة على ذلك، يُعتقد عادة أن الله لديه عقوبات مفروضة لعدم طاعته. إذاً، إذا أمرنا الله بفعل شيء ما، فيبدو أن لدينا سبباً للقيام به، وهذا السبب له سلطة. المطالبات التي تفرضها الأخلاق علينا، مثل وجوب الوفاء بوعودنا، تكتسب وضعها المعياري من خلال تشريع الله. هذه الأنواع من الاعتبارات قد تسمح لنظرية الأمر الإلهي بالتقاط مصدر معيارية الأخلاق، وهذا بدوره سيجعلها خياراً ميتاأخلاقياً جذاباً. ومع ذلك، هناك عدد من المشكلات لأولئك الذين يدعمون نظرية الأمر الإلهي، وسننظر في إحداها.

إذا كان الصواب والخطأ يعتمدان على أوامر الله، فهل يصبح كل شيء مباحاً؟ إحدى الحجج الشائعة ضد النفعية هي الادعاء بأنها قد تتطلب أخلاقياً أي فعل. على سبيل المثال، إذا كانت عدم التضحية بالأطفال في حالة معينة يؤدي إلى عواقب أسوأ من التضحية بهم، فإن النفعي سيقول إنه في هذه الحالة نحن مطالبون أخلاقياً بالتضحية بالأطفال. ويستمر التحدي بأن هذا النوع من الاستنتاج غير معقول بتاتاً ويتعارض مع ما نريده من أي نظرية أخلاقية. ويترتب على ذلك أننا إما أن نقول المزيد، أو نتخلى عن النفعية. توجد مشكلة مماثلة لأولئك الذين يتبنون نظرية الأمر الإلهي. فبما أن الله مطلق السيادة، فإنه يمكن أن يأمر بأي شيء، بما في ذلك أن نضحي بالأطفال. ويترتب على ذلك أنه قد يكون صحيحاً أخلاقياً التضحية بالأطفال. ولكن - كما تقول المشكلة - لا يمكن أن يكون مقبولاً أخلاقياً على الإطلاق القيام بذلك. وبالتالي، للدفاع عن نظرية الأمر الإلهي، سنحتاج إلى قول المزيد. على وجه الخصوص، يبدو أننا إما أن نتخلى عن الفكرة البديهية جداً بأن بعض الأشياء لا يمكن أن تكون مقبولة أخلاقياً على الإطلاق - مثل التضحية بالأطفال - أو أن نتخلى عن نظرية الأمر الإلهي. لا يمكن لمن يتبنى نظرية الأمر الإلهي أن يرد بالقول إنه بما أن التضحية بالأطفال خاطئة، فإن الله لا يمكن أن يأمر بها. لأن القيام بذلك سيكون ادعاءً بوجود بعض الأفعال، في هذه الحالة التضحية بالأطفال، تكون صحيحة وخاطئة بمعزل عما يأمر به الله، وهذا بالطبع يعني التخلي عن نظرية الأمر الإلهي، التي تقول إنه لا معنى للتفكير في شيء ما على أنه صحيح أو خاطئ بشكل مستقل عن أوامر الله.

معضلة أوثيفرون

The Euthyphro Dilemma

في حواره أوثيفرون، يقدم أفلاطون (1981) أوثيفرون وهو يقول إن "القداسة هي ما تحبه جميع الآلهة، والدناسة هي ما تكرهه". ثم يقوم سقراط بتوجيه السؤال الشهير لأوثيفرون: "هل تحب الآلهة القداسة لأنها مقدسة، أم أنها مقدسة لأنهم يحبونها؟" (3 – 1 9E). يُعرف هذا الشكل من الحجج باسم معضلة أوثيفرون (على الرغم من أنها ليست معضلة في الواقع كما هي) وهي في صميم العديد من الحجج ليس فقط ضد نظريات الأمر الإلهي، ولكن أيضاً ضد العديد من التفسيرات الأخرى. يمكننا على سبيل المثال استخدام نفس شكل الحجة ضد الرأي القائل بأن الصواب هو ما يعتقده المجتمع: هل العطاء الخيري جيد لأن المجتمع يعتقد ذلك، أم أن المجتمع يعتقد أنه جيد لأنه كذلك؟ لمناقشة رائعة لمعضلة أوثيفرون فيما يتعلق بنظرية الأمر الإلهي، انظر جويس (2002).

باختصار، إذا كانت نظرية الأمر الإلهي ناجحة، فسيكون لدينا نظرية ميتاأخلاقية جذابة لأنها تلتقط حدوسنا الواقعية ويبدو أنها تتعامل جيداً مع المعيارية. ومع ذلك، تبدو مشكلة العشوائية هذه تشكل عقبة رئيسية أمام قبول النظرية. في القسم التالي، سننظر بإيجاز في كيفية استجابة نظرية الأمر الإلهي.

الاستجابة لمشكلة العشوائية

Responding to the arbitrariness problem

يمكننا تلخيص مشكلة العشوائية بأنها مزيج من ثلاثة ادعاءات تبدو غير متوافقة: (أ) بعض الأشياء، مثل الإبادة الجماعية، هي دائماً خاطئة أخلاقياً. (ب) يمكن لله أن يأمر بأي فعل – بما في ذلك الإبادة الجماعية. (ج) إذا كانت نظرية الأمر الإلهي صحيحة، فإن الإبادة الجماعية يمكن أن تكون صحيحة أخلاقياً. عندئذ يُجبر من يريد الدفاع عن نظرية الأمر الإلهي على التخلي عن (أ) أو (ب). وسوف ننظر الآن في مدى معقولية القيام بذلك.

كيف يمكننا تبرير التخلي عن (أ)؟ ما يبدو أنه يبرر (أ) هو حدسنا الأخلاقي: إنه حدسنا الأخلاقي الذي يقول إن أفعالاً مثل الإبادة الجماعية لا يمكن أن تكون صحيحة أبداً. الفكرة هي اعتبار حدوسنا صحيحة واستخدامها لتحدي حقيقة نظرية الأمر الإلهي. لكن الحدوس نفسها عشوائية ولا يمكن الثقة بها. فالحدوس الخاصة التي لدينا تنشأ بسبب أشياء مثل طبقتنا وثقافتنا وجنسنا وتجاربنا وما إلى ذلك. في الواقع، يبدو أن العمل الأخير في الفلسفة التجريبية يشير إلى أن الكثير من الحدوس الأخلاقية التي نعتز بها تستند في الواقع إلى سمات نعتبرها "غير ذات صلة" أخلاقياً وتافهة (انظر الفصل 9 للمزيد حول هذا). هذا يوضح أن تحدي نظرية الأمر الإلهي باعتبار الحدوس الأخلاقية ذات سلطة هو أمر مثير للجدل.

على الرغم من أن كل هذا يبدأ في بناء حجة لإنكار (أ)، إلا أن بعض الناس قد يجادلون بأنه إذا كان من الممكن حتى أن نضطر إلى التخلي عن بعض معتقداتنا الأخلاقية الأكثر مركزية، فلا ينبغي لنا تبني نظرية الأمر الإلهي. إذا كانت مشكلة العشوائية تقودنا إلى إنكار (أ)، فإن نظرية الأمر الإلهي لديها مشكلة حقيقية بالفعل. ومع ذلك، قد تكون هناك طريقة أخرى للاستجابة لمشكلة العشوائية دون إنكار (أ).

قد نقبل بدلاً من ذلك (أ) ونتفق على أن أي فعل يأمر به الله – بما في ذلك أمور مثل الإبادة الجماعية – سيكون صحيحاً، لكننا نؤكد أن هناك قيوداً على ما يمكن لله أن يأمر به. هذه الاستجابة تعادل إنكار (ب).

ما لا تقوله هذه الاستجابة هو أن الله لا يستطيع أن يأمر بأفعال معينة – مثل الإبادة الجماعية – لأن تلك الأفعال خاطئة، لأن هذا سيكون ادعاءً بأن تلك الأفعال خاطئة بمعزل ومستقلة عن إرادة الله، وهذا يعني التخلي عن نظرية الأمر الإلهي. بدلاً من ذلك، ما يتم الادعاء به هو أن هناك شيئاً في طبيعة الله ذاتها يحد مما يمكنه أن يأمر به. فبسبب، لنقل، عدل الله أو محبته، لا يمكنه ببساطة أن يأمر ببعض الأفعال مثل الإبادة الجماعية. يصوغ فيرينغا الأمر على هذا النحو: يمكن لمنظّر الأمر الإلهي أن يقدم سبباً لرفض [أن الله يمكن أن يأمر بأي فعل – بما في ذلك

الإبادة الجماعية]... وهو أن سمة معينة من صفات الله، على سبيل المثال، كونه محباً بالجوهر، تحول دون أمره في أي عالم ممكن بأن يُنفَّذ فعل [مثل الإبادة الجماعية]. (1983: 395)

وغني عن القول أن هناك العديد من الأمور التي يمكن أن تقال عن هذا النهج. قد يشعر المرء بالرغم من ذلك بأن هناك بعض الدورية المتضمنة، وأن الاحتكام إلى طبيعة الله هو نوع من التحايل. فإذا كان أي شيء يمكن لله أن يأمر به سيكون صحيحاً/محبوباً/جيداً/عادلاً وما إلى ذلك، فكيف يمكن للصدق/المحبة/الخير/العدالة وما إلى ذلك أن تكون حداً أو قيداً على ما يمكنه أن يأمر به؟ وحتى لو كانت هذه الاستجابة لتحدي العشوائية ناجحة، فهناك العديد من المخاوف الأخرى التي تواجه

نظرية الأمر الإلهي. ومع ذلك، سنتجه الآن للنظر في موقف لاطبيعاني آخر: موقف لا يعتمد على الله.

روس شيفر-لاندو: عودة اللاطبيعاني

Russ Shafer - Landau: the non - naturalist's return

في كتابه الرائع والمتقن "الواقعية الأخلاقية" (2003)، يجادل شيفر-لاندو بأن الواقعية الأخلاقية اللاطبيعانية هي موقف متماسك تمامًا وقابل للدفاع وجذاب. عمله جزء من اهتمام جديد ومتزايد باللاطبيعانية (انظر كونيبو 2007). باستخدام التشبيهات مع النسخ الطبيعانية من الواقعية واستخلاص الحجج من تخصصات فلسفية أخرى، يدافع عن الرأي القائل بأن الخصائص الأخلاقية موجودة وغير طبيعانية.

يجادل شيفر-لاندو بأن أفضل طريقة لتصنيف الخصائص الطبيعانية، وبالتالي الخصائص اللاطبيعانية، هي من حيث تخصص العلم. يكتب: "الطبيعانية... تدعي أن جميع الخصائص الحقيقية هي تلك التي ستظهر بشكل لا غنى عنه في النسخ الكاملة للعلوم الطبيعية والاجتماعية" (2003: 59). الفكرة هي أنه إذا، على سبيل المثال، تطلب الفيزياء الكاملة وجود الكواركات،

فإن الكواركات هي خصائص طبيعانية، وإذا تطلبت الكيمياء الكاملة وجود الصوديوم، فإن الصوديوم هو خاصية طبيعانية، وهكذا.

إذا كان هذا صحيحًا، فلدينا طريقة لتحديد أي الخصائص طبيعانية، وبالتالي أي الخصائص لاطبيعانية: وهي، السؤال عن أي الخصائص ستظهر "بشكل لا غنى عنه في نسخة كاملة من العلوم الطبيعية والاجتماعية". إذا كان شيفر-لاندو محقًا، فإن كل ما يظهر كذلك هو طبيعاني وكل ما لا يظهر هو لاطبيعاني.

بصرف النظر عن الأسئلة المقلقة حول ما يجعل شيئًا علمًا كاملاً وما يعنيه أن تكون خاصية لا غنى عنها، فإن السؤال الذي سنبحثه هو أين تتلاءم الخصائص الأخلاقية. يجادل شيفر-لاندو بأنها لن تظهر بشكل لا غنى عنه في نسخة كاملة من العلوم الطبيعية والاجتماعية، وبالتالي فهي لاطبيعانية. وهذا لأن الأخلاق بالنسبة لشيفر-لاندو ليست علمًا طبيعيًا أو اجتماعيًا. وهو يجادل بهذا لأنه يعتقد أن ما يميز العلوم الطبيعية والاجتماعية عن التخصصات الأخرى هو أنها تكتشف مبادئها وحقائقها بعد التجربة (a posteriori). ما يجعل شيئًا علمًا هو أنه يتقدم من خلال التجريب والملاحظة والاختبار التجريبي.

لذا، إذا كانت الأخلاق علمًا، فيجب أن تكون هذه السمات أساسية للأخلاق – ولكن، وفقًا لشيفر-لاندو، ليست كذلك. بل في الأخلاق نكتشف الحقائق الأخلاقية قبليًا (a priori). لنتأمل بعض الأسئلة الأخلاقية مثل "هل من الصواب الوفاء بالوعود؟" أو "هل الإبادة الجماعية خاطئة؟" في هذه الحالات، لا نكتشف إجابة من خلال الاختبارات التجريبية. إذا كان هذا الوصف لممارسة الأخلاق صحيحًا – وسنعود لنسأل ما إذا كان كذلك – فإن الأخلاق تفتقر إلى السمة الأساسية لأي علم طبيعي واجتماعي. وبالتالي، الأخلاق ليست علمًا طبيعيًا أو اجتماعيًا، والخصائص الأخلاقية ليست طبيعانية: أو بالأحرى، الخصائص الأخلاقية – إن وجدت – فهي لاطبيعانية. يكتب شيفر-لاندو: "اللاطبيعانيون الأخلاقيون هم أولئك الذين

يدعون أن الخصائص الأخلاقية ليست طبيعانية. هذا يعني... أن الحقائق الأخلاقية الأساسية قابلة للاكتشاف قبليًا" (2007ب: 65).

ولكن ما هي الصلة بين هذه الخصائص اللاطبيعانية والخصائص الطبيعانية؟ هل يمكن لمثل هذا الوصف أن يحترم التفوّق (supervenience)؟ هل يجعل وصف شيفر-لاندو أنطولوجيتنا أكثر تعقيدًا مما ينبغي؟ ما الذي يجعله متأكدًا من أن الحقائق الأخلاقية قابلة للاكتشاف قبليًا؟

للإجابة على هذه الأسئلة وغيرها، من الضروري أن نملأ هذه العظام العارية باللحم. لتحقيق ذلك، سنتناول كيف يستخدم شيفر-لاندو فلسفة العقل وتخصص الفلسفة لتوضيح موقفه والدفاع عنه.

مقارنة بفلسفة العقل غير الاختزالية

A comparison with non - reductive philosophy of mind

يكتب شيفر-لاندو: "إن نوع اللاطبيعانية الذي أجده جذابًا هو ذلك الذي يحمل تشابهًا هيكليًا وثيقًا جدًا مع بعض النظريات غير الاختزالية في فلسفة العقل" (2003: 72). ما هي هذه التشابهات؟ يشير شيفر-لاندو إلى ثلاثة (المرجع نفسه: 71-74). الأول هو قابلية التحقق المتعدد للحالات العقلية؛ والثاني هو ثنائية الخصائص؛ والثالث هو استيعاب المعاداة للاختزالية لمفهوم التفوّق. سنتناول هذه الأمور تباعًا.

الفكرة الأساسية لقابلية التحقق المتعدد هي أن أي حالة عقلية يمكن أن تتحقق بعدد غير محدود من الطرق المختلفة. على سبيل المثال، نقول إن شخصًا ما يتألم بغض النظر عما إذا كان لديه أي خلايا عصبية أو كيمياء حيوية معينة. فمثلاً، إذا تلوى فضائي وصاح وتدحرج بعد تعرضه للركل، فإننا سنجزم بأنه يتألم، ولن نغير رأينا بمجرد اكتشاف أن لديه خلايا عصبية فضائية خاصة وكيمياء حيوية فضائية.

يعتقد شيفر-لاندو أن هذه النقطة حول قابلية التحقق المتعدد تنطبق على الخصائص الأخلاقية. لنتأمل الخاصية الأخلاقية للخطأ. نحكم على العديد من الأفعال بأنها خاطئة على الرغم من أنها تمتلك العديد من الخصائص المختلفة والمميزة. على سبيل المثال، قد يسبب الفعل ألمًا أو متعة؛ قد يكون غير قانوني أو قانوني؛ عامًا أو خاصًا. ومع ذلك، على الرغم من هذا التنوع، ما زلنا نعتقد أن كل هذه الأفعال يمكن أن تمتلك خاصية الخطأ.

ويترتب على ذلك، بالنسبة لشيفر-لاندو، أنه لا توجد خاصية طبيعانية واحدة أو مجموعة من الخصائص الطبيعانية تشترك فيها جميع الأفعال الأخلاقية ويمكننا تحديدها على أنها مطابقة للخير، والشر، والصواب، والخطأ، وما إلى ذلك. إن قابلية التحقق المتعدد للخصائص الأخلاقية تقود شيفر-لاندو إلى الزعم بأن الخصائص الأخلاقية غير قابلة للاختزال، أو، كما يحب الفلاسفة أن يقولوا، فريدة من نوعها (sui generis). وهذا تمامًا مثل المناقشة التي أجريناها حول واقعية كورنيل في الفصل السابق:

"يمكننا تخيل عدد لا نهائي من الطرق التي يمكن أن تكون بها الأفعال صحيحة أخلاقيًا. [يعتقد الواقعيون في كورنيل والآن شيفر-لاندو] أنه في أي مثال واحد للصواب الأخلاقي، يمكن تحديد الصواب في خصائص غير أخلاقية. لكنهم يدعون أنه عبر جميع الأفعال الصحيحة أخلاقيًا، لا توجد خاصية غير أخلاقية واحدة أو مجموعة من الخصائص غير الأخلاقية تشترك فيها جميع هذه المواقف والتي يمكن اختزال الصواب الأخلاقي إليها." (ميلر 2003: 39)

الفكرة الثانية التي يطورها شيفر-لاندو من فلسفة العقل هي التمييز بين ثنائية الجوهر وثنائية الخصائص. عندما يستنتج الفلاسفة أننا لا نستطيع اختزال الحالات العقلية إلى حالات فيزيائية، فإنهم إما يتبعون ديكارت ([1641] 1996) ويدّعون أن العقل جوهر مختلف عن الجسد، أو ينكرون ذلك ويتبعون جاكسون (1982) في الجدال بأن الخصائص العقلية متميزة عن الخصائص الفيزيائية.

تتبنى الواقعية الأخلاقية اللاطبيعانية لشيفر-لاندو مسار جاكسون. فهو لا يعتقد أن الخصائص الأخلاقية اللاطبيعانية هي خصائص لجوهر لاطبيعاني. بل يرى شيفر-لاندو أن هناك خصائص أخلاقية لاطبيعانية هي خصائص لجوهر طبيعاني. هذا يعني أنه لا يحتاج إلى إثقال أنطولوجيتنا بجوهر آخر. نظرية شيفر-لاندو أبسط - وربما، في ضوء ذلك، أفضل - من بعض الواقعيين الأخلاقيين اللاطبيعانيين الآخرين، مثل أصحاب نظرية الأمر الإلهي، الذين يعتقدون أن الخصائص الأخلاقية هي خصائص لاطبيعانية لجوهر لاطبيعاني.

التشابه الثالث الذي يرسمه شيفر-لاندو مع فلسفة العقل غير الاختزالية هو وصف لكيفية تفوّق (supervene) الحالات العقلية على الحالات الفيزيائية. ربما تكون هذه هي القضية الأكثر تعقيدًا وإثارة للجدل.

تذكر أن التفوّق الأخلاقي (moral supervenience) ينص على أنه لا يوجد تغيير في الخصائص الأخلاقية بدون تغيير في الخصائص الطبيعانية. كيف يمكن للواقعي أن يحترم هذه الحقيقة البديهية الظاهرة؟ أحد الأساليب المباشرة نسبياً للواقعي هو اختزال الخصائص الأخلاقية إلى خصائص طبيعانية. يمكن للواقعي تفسير التفوّق إذا كانت الخصائص الأخلاقية مطابقة للخصائص الطبيعانية (كما ادعى جاكسون: انظر الفصل 4) لأنه، بطبيعة الحال، في هذه الحالة، سيكون تغيير خاصية أخلاقية هو نفس الشيء مثل تغيير خاصية طبيعانية.

ومع ذلك، هذا لا يساعد شيفر-لاندو، لأنه يعتقد أن الخصائص الأخلاقية لا يمكن اختزالها إلى خصائص طبيعانية: بالنسبة له، هي غير قابلة للاختزال أو فريدة من نوعها. كيف إذن سيفسر الحقيقة البديهية القائلة بأنه لا يمكن أن يكون هناك تغيير في الخصائص الأخلاقية دون تغيير في الخصائص الطبيعانية؟

يدرك شيفر-لاندو أن ثنائيي الخصائص في فلسفة العقل كان عليهم أيضًا التعامل مع هذه القضية، لأنه يبدو صحيحًا أننا لا نستطيع تغيير الحالة العقلية لشخص ما دون تغيير بعض الحالات الفيزيائية - على الرغم من أن هذا ربما يكون أقل وضوحًا في الحالة العقلية منه في الحالة

الأخلاقية. لذلك ينظر ليرى ما هي الإجابات التي يقدمها ثنائي الخصائص في فلسفة العقل لمشكلة تفسير التفوّق.

الوصف الذي يستخدمه شيفر-لاندو هو الادعاء بأن الحالات العقلية تتكون بشكل شامل من الحالات الفيزيائية ولكن لا يمكن اختزالها إلى تلك الحالات الفيزيائية. يستخدم وصفه فكرة أن التكوين ليس هو نفسه الهوية. يقول:

"وفقًا لنوع اللاطبيعانية الأخلاقية الذي أفضله، يتفوق حقيقة أخلاقية على تسلسل معين من الحقائق الوصفية لمجرد أن هذه الحقائق تحقق الخاصية الأخلاقية المعنية. الحقائق الأخلاقية [تتفوق على] الحقائق الوصفية لأن الخصائص الأخلاقية تتحقق دائمًا حصريًا بواسطة الحقائق الوصفية." (2003: 77)

يحتاج هذا إلى مناقشة أوسع مما يمكنني تقديمه هنا (انظر مابريتو 2005؛ ريدج 2007) ولكن يمكننا توضيح الفرق بين التكوين والهوية باستخدام مثال معروف.

لنتخيل تمثالًا من الطين. قد نميل إلى القول بأن خاصية كونه تمثالًا تتفوق على خاصية كونه طينًا، لأننا لا نستطيع إجراء تغيير على التمثال دون إجراء بعض التغيير على الطين. على سبيل المثال، لا يمكننا تحريك ذراع التمثال دون إجراء بعض التغيير على الطين.

نعتقد أن هذا صحيح لأن الطين – والطين وحده – هو ما يشكل التمثال. ومع ذلك – وهذه هي النقطة الحاسمة – لا نريد أن نقول إن التمثال مطابق للطين. هذا لأننا نعتقد أنه إذا كان الشيئان متطابقين، فإنهما سيتشاركان نفس الخصائص، ولكن للطين بعض الخصائص التي لا يتشاركها مع التمثال: على سبيل المثال، يمتلك الطين خاصية البقاء طينًا حتى عندما تضربه بمطرقة كبيرة، بينما لا يمتلك التمثال خاصية البقاء تمثالًا عندما تفعل الشيء نفسه. بسبب هذا الاختلاف في الخصائص، يمكننا القول إن التمثال والطين ليسا متطابقين، بينما نتمسك أيضًا بأن الطين يشكل التمثال بشكل شامل، وبالتالي يتم احترام التفوّق.

هذا مشابه لحجة شيفر-لاندو في الحالة الأخلاقية. نظراً لوجود اختلاف بين الخصائص الطبيعانية والأخلاقية، يمكننا القول إنهما ليسا متطابقين؛ ومع ذلك، فإن الخصائص الطبيعانية تشكل الخصائص الأخلاقية بشكل شامل، وبالتالي تتفوق الخصائص الأخلاقية على الخصائص الطبيعانية. إن مناقشة مدى إقناع ذلك ستأخذنا بعيدًا جدًا في الميتافيزيقا، لكنها بالتأكيد اقتراح مثير للاهتمام ويستحق المزيد من البحث.

باختصار، يمكننا أن نرى أنه من خلال الاستعارة من النظريات غير الاختزالية في فلسفة العقل، يعتقد شيفر-لاندو أنه يستطيع رفض تعريف الخصائص الأخلاقية بالخصائص الطبيعانية؛ ويعتقد أن وصفه اللاطبيعاني ليس مبالغًا فيه أنطولوجيًا لأنه لا يحتاج إلى جوهر لاطبيعاني جديد؛ ويعتقد أنه يستطيع تفسير التفوّق دون تأييد اختزال الخصائص الأخلاقية إلى خصائص طبيعانية.

إلا أن موقف شيفر-لاندو بدأ الآن يبدو مشابهاً جداً للواقعية الكورنيلية، وهي وجهة النظر التي ترى أن الخصائص الأخلاقية غير قابلة للاختزال ويمكن تحقيقها بطرق متعددة، وتتوقف بشكل فائق على الخصائص الطبيعية. يبدو أنه ما لم تكن هناك طريقة للفصل بين الواقعية الكورنيلية وطرح شيفر-لاندو، فإن شيفر-لاندو هو واقعي أخلاقي طبيعي، أو أن الواقعيين الكورنيليين هم في نهاية المطاف غير طبيعيين. مقارنة بالفلسفة. تذكر أنه بالنسبة لشيفر-لاندو، فإن الطريقة لإظهار أن الخصائص الأخلاقية غير طبيعية هي طريقة معرفية. لذلك، فإن السبيل لتجنب الالتباس مع الواقعية الكورنيلية هو معالجة السؤال: "كيف نتوصل إلى معرفة الحقائق الأخلاقية؟" إذا كانت الإجابة "بشكل أساسي من خلال التحقيق التجريبي"، فهذا يعني أن الأخلاق تشبه العلم الطبيعي وسيكون موقفه تماماً مثل الواقعية الكورنيلية. أما إذا كانت الأخلاق تتقدم من خلال التحقيق القبلي، فإن الأخلاق لا تشبه علماً طبيعياً أو اجتماعياً وتكون الخصائص الأخلاقية غير طبيعية. وبالتالي يمكن إظهار أن طرحه متميز عن النسخ الطبيعية للواقعية الأخلاقية. يدعم شيفر-لاندو هذا الخيار الأخير من خلال مقارنة مع تخصص الفلسفة. على وجه الخصوص، يجادل بأن الفلسفة تعمل من خلال تحقيق قبلي؛ والأخلاق جزء من تخصص الفلسفة، وبالتالي فإنها تعمل من خلال تحقيق قبلي. لذلك، الأخلاق ليست علماً والخصائص الأخلاقية غير طبيعية. سننظر

الآن في هذا بمزيد من التفصيل. فكر في كيفية قيام الفلاسفة بدراسة الفلسفة. على سبيل المثال، تخيل أن ميتافيزيقية تعرفها تتقدم بطلب للحصول على منحة بحثية لدراسة الكليات والأنماط والعوالم الممكنة. عندما تقوم بتقدير تكاليف عرضها البحثي، هل تحتاج إلى تخصيص أموال لشراء معدات مختبر جديدة، ومعاطف مختبر، وأجهزة أمان؟ لا! كفلاسفة، معتقداتنا حول ما إذا كانت هناك عوالم ممكنة، وكليات، وإرادة حرة، وإله، وما إلى ذلك، لا تعتمد على الحصول على النتائج الصحيحة في الاختبارات التجريبية. يمكن القول إن الفلسفة ليست تخصصاً تجريبياً بل قبلياً. لهذا السبب، يعتقد شيفر-لاندو أن الفلسفة ليست علماً طبيعياً أو اجتماعياً. تذكر أن العلوم الطبيعية والاجتماعية تُحدّد بمنهج بعدي. ولكن إذا كان هذا صحيحاً، فلن يكون أي فرع فرعي من الفلسفة علماً طبيعياً أو اجتماعياً. الأخلاق هي فرع فرعي من الفلسفة، مما يعني أنها أيضاً ليست علماً طبيعياً أو اجتماعياً. ومن ثم يستنتج شيفر-لاندو أنه إذا كانت الخصائص الأخلاقية موجودة، فيجب أن تكون غير طبيعية. وهذا بدوره يعني أن شيفر-لاندو يمكنه أن ينأى بنفسه عن الواقعيين التركيبيين الذين نوقشوا في الفصل السابق، لأنهم اعتقدوا أن الأخلاق يُفكر فيها على أنها علم. يكتب ريتشارد بويد، وهو واقعي كورنيلي: "يجب أن أقول شيئاً عن كيفية فهم الادعاء بأن طبيعة مكونات الخير الأخلاقي هي مسألة تجريبية. أعني أن القياس بين البحث الأخلاقي والبحث العلمي يجب أن يؤخذ على محمل الجد للغاية" (1988: 122). بالنظر إلى هذه النقاط، يستنتج شيفر-لاندو: [الواقعية الكورنيلية] هي صورة أقبلها، بصفتي غير طبيعي، في جميع الجوانب الأساسية. الفرق الوحيد بين [نا] يكمن فيما إذا كان المرء على استعداد لاعتبار الخصائص الأخلاقية طبيعية أم لا. وبقدر ما أستطيع أن أقول، فإن الأهمية الوحيدة في التصنيف في هذه المرحلة هي منهجية ومعرفية. الأهمية، على وجه التحديد، تكمن فيما إذا كنا على استعداد لاعتبار الأخلاق نوعاً من العلوم، وما إذا كنا نعتقد أنه يمكننا اكتشاف الحقائق الأخلاقية بنفس الطريقة التي يكتشف بها العلماء الطبيعيون والاجتماعيون الحقائق في تخصصاتهم [وهو بالطبع لا يفعل ذلك]. (2003: 64) هل وصف شيفر-لاندو للفلسفة صحيح؟ ففي نهاية المطاف، كما لاحظنا في قسم نظرية الأمر الإلهي، كان هناك اهتمام متزايد بالفلسفة التجريبية، التي تجري بالفعل تجارب واختبارات تجريبية. علاوة على ذلك، قد نعتقد أن الأخلاق فلسفية لأسباب غير

معرفية أو منهجية. أو قد نتبع نهجاً مختلفاً، مجادلين بأن هناك أسباباً للاعتقاد بأن الأخلاق تتقدم بعدياً وأن هذا يعطينا سبباً للاعتقاد بأننا عندما نمارس الأخلاق، فإننا لا نمارس الفلسفة. في الختام، يحاول شيفر-لاندو الدفاع عن نسخة من الواقعية غير الطبيعية. يستخدم حقيقة أن الأخلاق هي فرع فرعي من الفلسفة ليجادل بأن الخصائص الأخلاقية غير طبيعية. يعتقد أن لاطبيعانيته ليست غريبة كما قد نتصور، وأن تشبيهاً بفلسفة العقل الاختزالية يسمح له بمعالجة أكثر المخاوف شيوعاً الموجهة ضد الواقعيين الأخلاقيين غير الطبيعيين. لا يزال يتعين رؤية مدى معقولية هذا الطرح بشكل عام. ما هو واضح هو أن شيفر-لاندو هو أحد رموز حركة جديدة من علماء ما وراء الأخلاق يجادلون بأن اللاطبيعانية خيار حقيقي.

خاتمة

Conclusion

الواقعية جذابة لأنها يمكن أن تستوعب العديد من سمات الأخلاق. اللاطبيعانية نظرية تحظى بشعبية متزايدة، ويكمن جاذبيتها في الاعتقاد بأن الأخلاق ليست علماً وأن معيارية الخصائص الأخلاقية لا يمكن اختزالها إلى خصائص طبيعية. لقد أعاد اللاطبيعانيون الجدد مثل شيفر-لاندو تنشيط الجدل وأظهروا كيف أن المخاوف القديمة – على سبيل المثال، حول غرابة المواد غير الطبيعية وكيف يمكن للخصائص غير الطبيعية أن تتوقف بشكل فائق على الخصائص الطبيعية – ليست مدمرة كما قد نظن في البداية. على الرغم من كل هذا، فإن عدداً من علماء ما وراء الأخلاق قد يزعمون أننا كنا متسرعين جداً في قبول الواقعية. يقترحون أنه يمكننا استيعاب أي سمة من سمات الأخلاق التي يهتم الواقعي بتسميتها، مع رفض الواقعية في نفس الوقت. في الفصل التالي، سننظر في أحد هذه المواقف: شبه الواقعية.

نقاط لتذكرها

THINGS TO REMEMBER

- من الممكن أن تكون غير طبيعاني وألا تكون ثيوياً.

- من الممكن أن تكون ثيوياً، ولكن ليس منظّراً للأمر الإلهي.
- من الممكن أن تكون ثنوياً خصائصياً، ولكن ليس ثنوياً جوهرياً.
- يمكن لمنظر الأمر الإلهي أن يجادل بأنه عندما يستخدم الناس اللغة الأخلاقية، فإنهم يشيرون إلى أوامر الله سواء آمنوا بالله أم لا.
- مناقشتنا بشأن نظرية الأمر الإلهي لا تتعلق بكيفية معرفتنا بأوامر الله، أو كيف يمكن أن نعيش إذا كانت نظرية الأمر الإلهي صحيحة.
- من الممكن أن تكون غير طبيعاني دون أن تكون واقعياً أخلاقياً.

قراءات إضافية

Further reading

للاطلاع على طرح شيفر-لاندو، انظر شيفر-لاندو (2003: الفصل 3؛ 2007أ: الفصل 1 وما يليه). لمناقشة المعيارية، انظر كورزغارد (1996) وفينلاي (2010)، وعن نظرية الأمر الإلهي، انظر كوين (2000)، جويس (2002) ومورفي (2008). لملخص للحسابات غير الاختزالية في فلسفة العقل، انظر لوو (2000: الفصلان 2، 3). انظر كونيو (2007) وفيتزباتريك (2009) لملخص للحسابات الواقعية. لورقة بحثية مثيرة للاهتمام تتناول أوجه التشابه بين الواقعية اللاهوتية والأخلاقية، انظر شيفر-لاندو (2007ج). لمناقشة عامة جيدة حول ما هو حقيقي وطبيعي وغير طبيعي، انظر ماكاوتون (1988).

الفصل السادس: شبه الواقعية
Chapter six: Quasi - realism

بعض الفلاسفة يحبون أن يطلقوا على أنفسهم واقعيين، وبعضهم يحبون أن يطلقوا على أنفسهم معادين للواقعية. أشك في أن عدداً متزايداً يرغب في التخلي عن المسألة برمتها. (بلاكبيرن 2007: 47)

أهداف الفصل
CHAPTER AIMS

- شرح مشكلة فريجه-جيتش.
- شرح شبه الواقعية وكيف يمكنها الاستجابة لمشكلة فريجه-جيتش.
- طرح عدد من المشكلات لشبه الواقعية.
- وصف بعض المشكلات المتعلقة بمحاولة التمييز بين المعرفية وغير المعرفية.

مقدمة
Introduction

تبدأ شبه الواقعية من موقف غير معرفي وقد يكون من الأسهل فهمها إذا نظرنا أولاً في سبب تطور اللا معرفية على هذا النحو. نمت شعبية اللا معرفية بعد نشر كتاب مور "مبادئ الأخلاق" (Principia Ethica) عام 1903. وعلى الرغم من أن اللا معرفيين يعتقدون أن الحقيقة في عمل مور هي أن المصطلحات الأخلاقية لا يمكن تعريفها، إلا أنهم يعتقدون أيضاً أن مور أخطأ في اللجوء إلى خصائص غير طبيعية كتفسير لذلك. بدلاً من ذلك، يرفض اللا معرفي الواقعية ويزعم أن الأحكام الأخلاقية لا تعبر عن معتقدات بل عن حالات غير معرفية. جزء من جاذبية اللا معرفية هو أنها تبدو وكأنها تحترم رؤى عمل مور دون اللجوء إلى اللا طبيعانية، التي يُعتقد أنها إشكالية أنطولوجياً. ومع ذلك، كان هناك شيء يلوح في الأفق من شأنه أن يوقف

تقدم اللا معرفية ويغير المشهد ما وراء الأخلاقي، وهي مشكلة يعتقد بعض الفلاسفة أنها تركت اللا معرفية في مأزق: مشكلة فريجه-جيتش.

مشكلة فريجه-جيتش
The Frege - Geach problem

صاغ بيتر جيتش (1958، 1960، 1965) مشكلة فريجه-جيتش لأول مرة عندما تحدى اللا معرفية بالإشارة إلى أن (أ) معنى المصطلحات الأخلاقية لا يتغير عبر السياقات المؤكدة وغير المؤكدة؛ و (ب) في لغتنا الأخلاقية، يلتزم اللا معرفي بأن المعنى يتغير عبر السياقات المؤكدة وغير المؤكدة. يعتقد جيتش أن هذه الأفكار ضمنية في معالجة فريجه لكلمة "لا" (ومن هنا جاء اسم فريجه-جيتش). للحصول على نظرة عامة ممتازة حول مشكلة فريجه-جيتش، انظر شرودر (2008).

مشكلة فريجه-جيتش
The Frege - Geach problem

من المؤسف أن مشكلة فريجه-جيتش قد تبدو معقدة نوعاً ما للوهلة الأولى لأن القضية الأساسية واضحة نسبياً. ومع ذلك، من المفهوم كيف ينشأ هذا الانطباع، فقد أدت مشكلة فريجه-جيتش إلى ظهور بعض من أكثر الأدبيات غموضاً وتقنية في ما وراء الأخلاق. الهدف من هذا القسم هو تحديد مشكلة فريجه-جيتش بوضوح وبساطة. قبل الخوض في مشكلة فريجه-جيتش، نحتاج أولاً إلى تحديث ذاكرتنا حول ما يعتقده اللا معرفي. وهو أنه عندما نصدر حكماً أخلاقياً، فإننا نعبر عن حالات غير معرفية، وسوف يحدد نوع الحالة غير المعرفية التي نختارها نوع اللا معرفي الذي نحن عليه: على سبيل المثال، ادعى آير ([1936] 1974) أن ما يتم التعبير عنه هو المشاعر؛ وادعى هير (1952) أنه التوجيهات؛ ومؤخراً ادعى غيبارد (1990) أننا نعبر عن حالات قبول المعيار. علاوة على ذلك، على الرغم من أن اللا معرفيين يعتقدون أن الأحكام

الأخلاقية تعبر عن حالات غير معرفية، إلا أنهم لا يعتقدون أن هذا واضح من كيفية حديثنا. يهدف كل من اللا معرفي والمعرفي إلى ترك اللغة الأخلاقية اليومية كما هي.

في جوهرها، مشكلة فريجه-غيتش هي أنه إذا كانت اللا معرفية صحيحة، فإن معنى المزاعم الأخلاقية يختلف باختلاف ما إذا كانت مؤكدة أم لا. ومع ذلك، عندما نتأمل في ممارستنا الأخلاقية، لا نعتقد أن معنى المزاعم الأخلاقية يتغير بهذه الطريقة. لذلك، إما أن اللا معرفية خاطئة أو أننا مخطئون في اعتقادنا حول كيفية عمل اللغة الأخلاقية. وفي مواجهة هذا البديل، قد يبدو الخيار الأبسط والأكثر جاذبية هو رفض اللا معرفية، لأننا قد نعتقد أن لدينا بعض السلطة حول كيفية عمل لغتنا الأخلاقية الخاصة بنا. سنقوم الآن بتقديم مزيد من التفاصيل حول هذه الحجة، بدءًا من الادعاء بأنه بالنسبة للا معرفي يتغير معنى الزعم الأخلاقي اعتمادًا على ما إذا كان مؤكدًا أو غير مؤكد.

التمييز بين تأكيد زعم أخلاقي أو عدمه هو أننا نؤكد زعمًا أخلاقيًا إذا كنا نصدر حكمًا أخلاقيًا بالفعل؛ على سبيل المثال، قول "القتل خطأ" هو تأكيد بأن القتل خطأ. في المقابل، هناك عدد من الطرق التي يمكننا من خلالها استخدام المزاعم الأخلاقية دون تأكيدها فعليًا: على سبيل المثال، يمكننا استخدامها في الشرطيات (أي إذا... فإن...) أو في الفصل (أي "أو")، يمكننا الإبلاغ عما يعتقده الناس، أو استخدامها في الأسئلة. إذا قلت "إذا كان التضحية بالأطفال خطأ، فقد أخطأ إبراهيم بمحاولة التضحية بإسحاق"، فهذه جملة شرطية لا أؤكد فيها أن التضحية بالأطفال خطأ. إذا قلت "التضحية بالأطفال خطأ أو الكذب خطأ" فهذا فصل ولا أؤكد أن التضحية بالأطفال خطأ. أو إذا قلت "نيل يعتقد أن القتل خطأ"، فأنا أبلغ عما يعتقده نيل؛ أنا لا أؤكد أن القتل خطأ. أخيرًا، إذا سألت "هل التضحية بالأطفال خطأ؟"، فهذا سؤال، وأنا لا أؤكد فعليًا أن التضحية بالأطفال خطأ.

إذا كانت اللا معرفية صحيحة، فعندما نؤكد زعمًا أخلاقيًا، فإننا نعبر عن حالة غير معرفية، بينما إذا لم نكن نؤكد زعمًا أخلاقيًا، فإننا لا نعبر عن حالة غير معرفية: فإذا أكدت "التضحية بالأطفال

خطأ"، فإنني أعبر عن حالة غير معرفية، بينما إذا قلت "إذا كانت التضحية بالأطفال خطأ، فقد أخطأ إبراهيم بمحاولة التضحية بإسحاق"، فإنني - بالنظر إلى أنني لا أؤكد أن التضحية بالأطفال خطأ - لا أعبر عن حالة غير معرفية.

الأمور الأساسية التي يجب تذكرها حتى الآن هي: أولًا، توجد العديد من الأدوات في لغتنا - مثل الشرطيات والفصل والأسئلة - التي تسمح لنا باستخدام المزاعم الأخلاقية دون تأكيدها. ثانيًا، وفقًا للا معرفي، لا يعبر المتحدث عن حالة غير معرفية إلا إذا تم تأكيد زعم أخلاقي.

تتضح المشكلة بجلاء عندما نضيف ادعاءً ثالثًا بأن معنى الزعم، وفقًا للا معرفي، يختلف تبعًا لما إذا كنا نعبر عن حالة غير معرفية أم لا. وفقًا للا معرفي، إذا قدمنا زعمًا أخلاقيًا وعبرنا عن حالة غير معرفية، فسيكون لهذا معنى مختلف عن حالة نقدم فيها الزعم نفسه ولا نعبر عن حالة غير معرفية. وبالنظر إلى أننا في حديثنا الأخلاقي نؤكد أحيانًا المزاعم الأخلاقية، ونستخدم أحيانًا المزاعم الأخلاقية دون تأكيدها، فيبدو أنه إذا كان اللا معرفيون على حق، فإن معاني المزاعم الأخلاقية ليست ثابتة. وهذا لأننا في بعض الحالات نعبر عن حالات غير معرفية وفي بعضها لا نفعل. وسيوضح مثال هذه النقطة: إذا أكدنا "القتل خطأ"، فسيكون له معنى غير معرفي، بينما إذا قلنا "إذا كان القتل خطأ، فلا ينبغي للجنود أن يقتلوا"، فإن "القتل خطأ" في هذه الجملة الشرطية سيكون له معنى مختلف - لأنه لم يتم تأكيد "القتل خطأ".

يبدو هذا مجردًا نوعًا ما، فلماذا يجب على اللا معرفي أن يقلق بشأن هذا؟ الإجابة هي لأنه يبدو غير بديهي للغاية الاعتقاد بأن المعنى يتقلب بهذه الطريقة. لنتأمل مثالًا آخر لتوضيح ذلك. لو سألت "هل تعتقد أن القتل خطأ؟"، يبدو من المقبول تمامًا أن تجيب "نعم، القتل خطأ". ومع ذلك، بالنسبة للا معرفي، هذا لا يعتبر إجابة، لأنه عندما سألت عما إذا كان القتل خطأ، لم أكن أؤكد أن القتل خطأ. ولكن عندما أجبت "نعم، القتل خطأ" كنت تؤكد أن "القتل خطأ". لذا، بالنظر إلى أن اللا معرفي يعتقد أن معنى الزعم الأخلاقي سيتغير اعتمادًا على ما إذا كان

مؤكدًا أم لا، فإن الإجابة تعني شيئًا مختلفًا عما يُسأل عنه، و"نعم، القتل خطأ" ليس إجابة على السؤال!

إذا كانت اللا معرفية صحيحة، فإن الإجابة "القتل خطأ" بعيدة عن الإجابة الصحيحة على السؤال "هل القتل خطأ؟" بنفس القدر الذي تكون عليه إجابات مثل "محطة قطار"، أو "بلوتو"، أو "القرحة". من الواضح لماذا تمثل هذه مشكلة للا معرفيين: يبدو أنها تتعارض مع المنطق السليم.

دعونا نعتبر مثالًا آخر لتوضيح مشكلة فريجه-غيتش، مثالًا نمزج فيه بين المزاعم الأخلاقية المؤكدة وغير المؤكدة عبر الشرطية بدلًا من السؤال. لنتأمل الشرطية في قاعدة طريقة الإثبات (modus ponens):

1. أ
2. إذا كان أ، فإن ب إذن، 3. ب.

إذا كان أي شيء صالحًا، فهذا صالح. علاوة على ذلك، يخبرنا المنطقيون أن المنطق محايد من حيث الموضوع، مما يعني أن هذا الشكل من الحجج سيظل صالحًا بغض النظر عما نضعه محل "أ" و"ب". على سبيل المثال، إذا استبدلنا "القطط لطيفة"، "إذا كانت القطط لطيفة فيجب مداعبتها" وبالتالي "يجب مداعبة القطط"، نحصل على حجة صالحة. والمفتاح لتقدير المشكلة بالنسبة للا معرفيين هو أن "أ" في (1) مؤكدة، بينما – بسبب الشرطية – "أ" في (2) غير مؤكدة.

وهذا يعني أنه إذا استبدلنا "أ" بزعم أخلاقي، فإن "أ" سيعني شيئًا في (1) وشيئًا مختلفًا في (2) – لأنه بالنسبة للا معرفي تتغير معاني المزاعم الأخلاقية اعتمادًا على ما إذا كانت مؤكدة أم لا. وهذا بدوره يعني أنه بالنسبة للا معرفيين، إذا استخدمنا المزاعم الأخلاقية في شكل طريقة الإثبات (modus ponens)، فإن الحجة غير صالحة. وهذا ربما يكون أكثر غرابة من المثال الأخير. ولتوضيح هذه النقطة بطريقة مختلفة: يبدو أن اللا معرفيين ملزمون بإنكار أن طريقة الإثبات (modus ponens) محايدة من حيث الموضوع. لتوضيح هذه المشكلة، لنتأمل حجة لها

شكل طريقة الإثبات (modus ponens) وموضوعها الأخلاق: 4. التعذيب خطأ. 5. إذا كان التعذيب خطأ، فإن أمر الحكومة للجنود بالتعذيب خطأ. إذن، 6. أمر الحكومة للجنود بالتعذيب خطأ.

تبدو هذه الحجة صالحة، لكنها ليست كذلك بالنسبة للا معرفي. ففي (4) أكدنا أن "التعذيب خطأ" بينما في (5) لم نؤكد "التعذيب خطأ". ونتيجة لذلك، سيعتبر اللا معرفي أننا في (4) نعبر عن حالة غير معرفية بينما في (5) لا نفعل. وبالتالي، فإن "التعذيب خطأ" له معنى مختلف في كل من (4) و (5). ولكن إذا كان هناك اختلاف في المعنى، فإن الحجة لا يمكن أن تكون صالحة، لأن هذا الخلط في المعاني يعني ارتكاب مغالطة غير صورية: مغالطة الالتباس (equivocation). إليك حجة أخرى غير صالحة لأنها ترتكب هذه المغالطة: 7. يدي على هذا الفأر. 8. إذا كانت يدك على فأر فإنه يصدر صوت صرير. إذن، 9. هذا الفأر يصدر صوت صرير.

هذه الحجة غير صالحة لأنها تلتبس على معنى المصطلحات في الحجة؛ في هذه الحالة، يشير "فأر" إلى جزء من الكمبيوتر في (7) ولكنه يشير إلى حيوان في (8).

تُظهر مشكلة فريجه-غيتش أنه بالنسبة للا معرفي، فإن استخدام الأخلاق كموضوع لطريقة الإثبات (modus ponens) هو ارتكاب لمغالطة الالتباس.

وهكذا أوضحنا مدى سهولة خلط التأكيدات مع غير التأكيدات. في أمثلتنا البسيطة، استخدمنا سؤالًا وشرطية. ولقد ادعينا أن هذا الخلط بين السياقات يعني أن اللا معرفي ملزم بأن معنى المزاعم الأخلاقية غير مستقر، ومع ذلك اعتقدنا أن هذا غير بديهي. لذا يواجه اللا معرفي مشكلة لأننا لا نجعل من لغتنا الأخلاقية حالة خاصة بالقول، على سبيل المثال، أن طريقة الإثبات (modus ponus) صالحة إلا عندما يكون الموضوع هو الأخلاق.

في هذه المرحلة، يجدر بنا استباق خطأ شائع. غالبًا ما يعتقد الطلاب أن اللا معرفي قادر بسهولة على الاستجابة لهذا التحدي المتعلق بطريقة الإثبات (modus ponens) من خلال إظهار أن (4) - (6) صالحة بإعادة كتابتها على هذا النحو: 10. يا للعار! التعذيب. 11. إذا يا للعار! التعذيب، فإن يا للعار! أمر الحكومة للجنود بالتعذيب. إذن، 12. يا للعار! أمر الحكومة للجنود بالتعذيب.

يؤكدون، بلا شك، أننا حافظنا على الصلاحية دون التخلي عن أي شيء أساسي للا معرفية. المشكلة هي أن هذا "الحل" يغفل النقطة الأساسية. ففي (10) نعبر عن "يا للعار!" تجاه التعذيب، وبالتالي له معنى واحد. لكن (11) لا تعبر عن "يا للعار!" تجاه التعذيب: ف (11) لا تزال جملة شرطية وتصف موقفًا محتملًا قد نعبر فيه عن "يا للعار!" تجاه التعذيب. وهكذا، بالنظر إلى أن اللا معرفي ملتزم بأن معنى المزاعم الأخلاقية هو وظيفة لما إذا كانت مؤكدة أم لا، فإن لـ "يا للعار! التعذيب" معاني مختلفة في (10) و (11). إن إعادة الصياغة هذه لمحاولة مساعدة اللا معرفي لم تساعد، وتظل الحجة غير صالحة لأنها لا تزال ترتكب مغالطة الالتباس. مشكلة فريجه-غيتش لا تزال قائمة.

لإنهاء هذا القسم، دعونا نفكر لماذا لا توجد مشكلة فريجه-غيتش بالنسبة للمعرفة (على الرغم من أن جيبارد [2003] يختلف). يمكن للمعرفي أن يجادل بأن طريقة الإثبات (modus ponens) الأخلاقية صالحة بنفس طريقة طريقة الإثبات (modus ponens) غير الأخلاقية. بالنسبة للمعرفة، ما يصفه الزعم لا يتغير اعتمادًا على ما إذا كان مؤكدًا أم لا. إذا قلنا "التعذيب خطأ"، فإننا نصف العالم على أنه بطريقة معينة، إذا قلنا "إذا كان التعذيب خطأ، فإن ما فعله بيل كان خطأ"، فإن الزعم "التعذيب خطأ" يصف حالة أمور مماثلة ولكن محتملة.

بالنسبة للمعرفي، يعتمد معنى الزعم الأخلاقي على وصفه. ويترتب على ذلك أنه نظرًا لأن المزاعم الأخلاقية لا تصف شيئًا مختلفًا، أو نتوقف عن أن تكون أوصافًا، سواء تم تأكيدها أم لا، فإن معنى المزاعم الأخلاقية لا يتغير. وهذا يعني أنه لا توجد مشكلة فريجه-غيتش بالنسبة للمعرفي.

بالنسبة للمعرفة، يتم تأكيد القضية نفسها أولًا، ثم لا يتم تأكيدها. المشكلة بالنسبة للا معرفية هي أنه لا يوجد نظير موقفي للقضية. قد نصل بعد ذلك إلى استنتاج مفاده أنه يجب رفض اللا معرفية. ومع ذلك، يعتقد شبه الواقعيين أن هذا سيكون متسرعًا للغاية.

شبه الواقعية
Quasi-realism

أحد أبرز دعاة شبه الواقعية هو سيمون بلاكبيرن، وللاختصار سنركز على عمله. لقد كتب بإسهاب عن هذا الموقف وعمله معقد وغني ومكتوب بشكل جيد. ولأنه يرى شبه الواقعية كقصة تفسيرية مستمرة، فقد استمرت آراؤه في التغير (في الواقع، هو الآن غير راضٍ عن تسمية "اللا معرفي"، لكننا سنترك ذلك الآن). سنتعامل في المقام الأول مع عمله المبكر، *Spreading the Word* (1984)، والذي سيعطينا لمحة عن مشروعه الشامل.

يوضح بلاكبيرن أن شبه الواقعية ليست موقفًا آخر بل برنامجًا تفسيريًا. والمهمة التي حددها لنفسه هي شرح كيف وصلنا إلى وضع تبدو فيه ممارستنا الأخلاقية واقعية بينما الواقعية خاطئة في الواقع. يصف روزن ذلك بقوله: "استراتيجية بلاكبيرن هي بناء موقف يحتضن كل البلاغة المعبرة عن الواقعية دون قيد أو تحفظ أو إعادة تفسير ملتوية للغة، ولكنه مع ذلك يُعرف بأنه معادٍ للواقعية في جوهره" (1998: 386).

هذا، بالطبع، هو السبب الذي يجعل بلاكبيرن يطلق على البرنامج التفسيري اسم شبه الواقعية: فهو يشبه الواقعية أو يحاكيها دون أن يكون واقعياً بالفعل. يهدف بلاكبيرن إلى شرح السمات الواقعية لممارستنا الأخلاقية انطلاقاً من اللا معرفانية. فما هي هذه السمات لممارستنا الأخلاقية؟ يسرد بلاكبيرن القليل منها: [ما إذا كان] اللاسلطوي يمكنه فهم أفكار مثل "أود أن أعرف ما إذا كانت مصارعة الثيران خطأ"، أو "أعتقد أن مصارعة الثيران خطأ، لكنني قد أكون مخطئاً في ذلك"، أو "مصارعة الثيران ستكون خطأ بغض النظر عما أفكر فيه أنا أو أي شخص آخر" – مزاعم تؤكد اهتمامنا بالصواب، وقابليتنا للخطأ، وبعض استقلالية الأخلاق عما نشعر به بالفعل.

(1993: 4، مع إضافة التركيز) يجادل بلاكبيرن بأن شبه الواقعية قادرة على تفسير كيف يمكن للا معرفاني أن يكسب الحق في التحدث بهذه الطريقة. في الواقع، يجادل بلاكبيرن بأن شبه الواقعية لا تستطيع فعل ذلك فحسب، بل يمكنها القيام بذلك بطريقة تجعل اللا معرفانية أكثر جاذبية من الواقعية. وبالتالي، فإن شبه الواقعية ليست مجرد برنامج تفسيري؛ بل إنها تبرر أيضاً اللا معرفانية على حساب الواقعية. باختصار، بلاكبيرن هو لا معرفاني؛ فهو يعتقد أن الأحكام الأخلاقية تعبر عن حالات غير معرفية. ومع ذلك، على عكس اللا معرفانيين السابقين مثل آير، فإنه ليس سعيداً بالوقوف عند هذا الحد. يجادل بلاكبيرن بأننا بحاجة إلى إيلاء المزيد من الاحترام للطبيعة التي تبدو واقعية لممارستنا الأخلاقية. شبه الواقعية هو اسمه للمحاولة الرامية إلى شرح الطبيعة التي تبدو واقعية لممارستنا الأخلاقية على الرغم من أن الواقعية خاطئة. شبه الواقعي هو "شخص، يبدأ من موقف لا واقعي يمكن التعرف عليه، ويجد نفسه قادراً تدريجياً على محاكاة الممارسات الفكرية التي يُفترض أنها تحدد الواقعية" (بلاكبيرن 1993: 15). سوف نتناول مدى معقولية هذا البرنامج التفسيري، بدءاً بمشكلة فريجه-جيتش.

بلاكبيرن ومشكلة فريجه-جيتش

Blackburn and the Frege - Geach problem

بالنظر إلى ما ذكرناه في القسم أعلاه، يحتاج بلاكبيرن إلى رد على مشكلة فريجه-جيتش. هذه إحدى المجالات المحددة التي يواصل فيها بلاكبيرن صقل ردوده (مثل بلاكبيرن 1984، 1993، 1998). سوف نناقش محاولته الأولى، التي يرفضها الآن. مفتاح فهم رد بلاكبيرن هو مفهوم "الحساسية". حساسية الشخص هي مجموعة الميول التي تحدد كيفية رد فعله على مواقف معينة. قد تشمل الحساسية، على سبيل المثال، الميل إلى الغضب عند الظلم، أو الميل إلى البكاء عند القسوة، أو الميل إلى الابتسام عند أعمال الخير. كل واحد منا يمتلك حساسياته الخاصة. يبدو أننا نوافق على بعض الحساسيات أكثر من غيرها؛ أي أننا نوافق على مجموعات معينة من الميول أكثر من غيرها. على وجه الخصوص، نفضل الحساسيات التي تجعل الناس متسقين في كيفية تفاعلهم مع المواقف. نحترم الأشخاص الذين لديهم آراء متسقة أكثر، ونشعر أنه يمكننا

الموافقة على هذه الحساسيات ودعمها. قارن هذا بالحساسيات التي تدفع الناس للتصرف بطرق غير متسقة. سنعتبر أن لديهم ما يسميه بلاكبيرن "حساسية متصدعة". سيستخدم بلاكبيرن هذا القبول لبعض الحساسيات ورفض البعض الآخر كطريقة لإظهار كيفية حل مشكلة فريجه-جيتش، على الأقل في حالة "القياس الشرطي" (modus ponens). لنعد إلى حجة القياس الشرطي (modus ponens) الخاصة بنا: 4. التعذيب خطأ. 5. إذا كان التعذيب خطأ، فإن الحكومة التي تأمر الجنود بالتعذيب خطأ. إذن، 6. الحكومة التي تأمر الجنود بالتعذيب خطأ. ما يحتاجه بلاكبيرن هو طريقة لشرح لماذا إذا قبل شخص ما (4) و (5) فإنه يجب عليه عقلانياً أن يقبل (6)؛ أو بعبارة أخرى، لماذا سيقاوم الشخص الذي يقبل (4) و (5) إنكار (6). من المهم أن يقدم بلاكبيرن هذا الشرح كـ "لا معرفاني"؛ أي دون الحديث من حيث الصلاحية والحقيقة. لنرى كيف يفعل ذلك، يجب أن نفكر أولاً في (4) - (6) من حيث المواقف غير المعرفية – لنقل القبول والرفض. الفرضية (4) بسيطة للغاية – يمكننا اعتبارها اتخاذ موقف الرفض تجاه التعذيب. ماذا عن الشرط (5)؟ هنا يأتي الحديث عن الحساسية. اقتراح بلاكبيرن هو أن (5) تُقرأ كموقف تجاه حساسية شخص ما الأخلاقية: أي أن الشرط "إذا كان التعذيب خطأ، فإن الحكومة التي تأمر الجنود بالتعذيب خطأ" هو طريقة للتعبير عن الرفض تجاه أولئك الأشخاص الذين لديهم حساسية تجمع بين رفض التعذيب وعدم رفض الحكومة التي تأمر الجنود بالتعذيب. إن إدخال القبول والرفض تجاه الحساسية يمنح بلاكبيرن تفسيراً لسبب عدم قدرتنا على إنكار (6) إذا قبلنا (4) و (5)، وهو تفسير لا يعتمد على الحديث عن الحقيقة والصلاحية. قبول (4) يعني رفض التعذيب. قبول (5) يعني رفض أولئك الأشخاص الذين يرفضون التعذيب ويفتقرون إلى رفض الحكومة التي تأمر الجنود بالتعذيب. ولكن إذا رفضنا أولئك الأشخاص الذين يرفضون التعذيب ولكنهم يفتقرون أيضاً إلى رفض الحكومة التي تأمر الجنود بالتعذيب، فعندئذ، إذا أردنا أن نكون متسقين، يجب علينا نحن أن نرفض الحكومة التي تأمر الجنود بالتعذيب. ويترتب على ذلك أنه يجب علينا عقلانياً قبول (6). سنكون غير متسقين، ولدينا حساسية متصدعة، إذا رفضنا التعذيب (4)، ورفضنا أولئك الأشخاص الذين يرفضون التعذيب ولكنهم يفتقرون إلى رفض أمر الجنود بالتعذيب (5) ولكننا نحن أنفسنا افتقرنا إلى رفض

الحكومة التي تأمر الجنود بالتعذيب – أي إذا أنكرنا (6). يبدو إذن أن هذه طريقة لشرح سبب استنتاج (6) من (4) و (5)، ولماذا نشعر بوجود خطأ في حالة قبول (4) و (5) ولكن إنكار (6). لذا بالنسبة لبلاكبيرن، في حالات القياس الشرطي الأخلاقي (moral modus ponens)، الصلاحية ليست صلاحية بالمعنى التقليدي الذي نفهمه، بل تتعلق بالحفاظ على حساسية أخلاقية متسقة، أو غير متصدعة. كما يقول بلاكبيرن، فيما يتعلق بشخص يتبنى (4) رفض التعذيب و (5) رفض أولئك الذين يرفضون التعذيب ويفتقرون إلى رفض الحكومة التي تأمر الجنود بالتعذيب: "يجب على أي شخص يتبنى هذا الزوج أن يتبنى الرفض التبعي: فهو ملتزم برفض [الحكومة التي تأمر الجنود بالتعذيب]، لأنه إذا لم يفعل ذلك، فإن مواقفه تتضارب. لديه حساسية متصدعة لا يمكن أن تكون هي نفسها موضوع قبول." (1984: 195، مع إضافة التركيز). الشيء الأساسي الذي يجب تذكره هو أنه باستخدام فكرة أنه يمكننا الموافقة أو عدم الموافقة على حساسيات الناس، يمكننا أن نظهر لماذا نعتقد أن القياس الشرطي في موضوع الأخلاق صحيح، في حين أنه ليس كذلك في الواقع. يبدأ الموقف اللا معرفاني في الظهور أقل تعارضاً مع البديهة. لقد بدأ بلاكبيرن في الرد على مشكلة فريجه-جيتش. هناك الكثير لنسأل عنه بخصوص هذا النهج: على سبيل المثال، بأي معنى يمكن أن يكون الشيء رفضاً تبعياً؟ ما نوع الخطأ الذي تمثله الحساسية المتصدعة؟ كيف يمكن لهذا النهج أن يساعد في حالات أخرى حيث يوجد مزيج من السياقات المؤكدة وغير المؤكدة – مثل سؤالنا "هل القتل خطأ"؟ في النهاية، تخلى بلاكبيرن (1998) عن هذا النوع من النهج ومعها الحديث عن "الحساسيات المتصدعة". ومع ذلك، سنترك هذا جانباً، حيث أن بلاكبيرن لم يتناول بعد الجزء "شبه الواقعي" من النظرية. أي، على الرغم من أننا أظهرنا كيف يمكن لغير المعرفي أن يستجيب لهذا المظهر من مشكلة فريجه-جيتش، إلا أننا لم نسمع سبباً عن سبب تطور لغتنا لتوحي بأن القياس الشرطي الأخلاقي صحيح؛ وبشكل عام، لماذا تطورت لغتنا بطريقة توحي بأن الواقعية صحيحة، على الرغم من زيفها. يستخدم بلاكبيرن تجربة فكرية لإظهار سبب وصولنا إلى الواقعية على الرغم من أن اللا معرفانية صحيحة. يبدأ بطلب أن نتخيل أن لغتنا الأخلاقية هي لا معرفانية بحتة ولا تحتوي على أي محمولات أخلاقية. في هذه اللغة، لن نقول "القتل خطأ"، أو "التبرع للجمعيات الخيرية صواب". بدلاً من

ذلك، قد تحتوي مثل هذه اللغة على عامل "هيا!" وعامل "بو!" (H!, B!) يرتبطان بوصف الأشياء لإنتاج تعبيرات عن المواقف. H! (لعب توتنهام هوتسبير) سيعبر عن الموقف تجاه اللعب" (1984: 193). ومع ذلك، من نقطة البداية هذه، يعتقد بلاكبيرن أنه إذا كانت هذه اللغة التعبيرية البحتة ستكون ذات فائدة في ممارستنا الأخلاقية على الإطلاق، فسيتعين عليها "أن تصبح أداة لممارسة تأملية وتقييمية جادة، قادرة على التعبير عن الاهتمام بالتحسينات، والتضاربات، والتداعيات، وتماسك المواقف" (المرجع نفسه: 195). وهكذا، فإن اقتراح بلاكبيرن هو أنه لكي نتمكن من استخدام لغة تعبيرية بحتة كلغة أخلاقية، فسيتعين عليها تطوير محمولات أخلاقية؛ وعلاوة على ذلك، سيتعين عليها التطور لتشمل السمات التي نربطها عادة بالواقعية. لذا، بعبارة أخرى، سيتعين على اللغة التعبيرية البحتة أن تتطور لتمتلك السمات الظاهرية للواقعية. كما يقول بلاكبيرن، بدءاً من لغة لا معرفانية بحتة، سيتعين علينا: اختراع محمول يستجيب للمواقف، ومعاملة الالتزامات كما لو كانت أحكاماً، ثم استخدام جميع الوسائل الطبيعية لمناقشة الحقيقة. إذا كان هذا صحيحاً، فإن استخدامنا للسياقات [غير المؤكدة] لا يثبت أن النظرية التعبيرية للأخلاق خاطئة؛ بل يثبت ببساطة أننا تبنينا شكلاً من أشكال التعبير مناسباً لاحتياجاتنا. (المرجع نفسه) يبدو تفسير بلاكبيرن عملياً. لكي نفعل ما نريده بلغتنا الأخلاقية، يجب أن تكون واقعية. في هذا القسم، اقترحنا كيف يعتقد بلاكبيرن أنه باستخدام مفهوم الحساسيات، يمكنه الاستجابة لمشكلة فريجه-جيتش. علاوة على ذلك، يجادل بلاكبيرن بأن لغتنا الأخلاقية تطورت من اللا معرفانية لتمتلك المظهر الخارجي للواقعية لأن اللغة الواقعية ضرورية لكي تعمل اللغة الأخلاقية بشكل صحيح. سوف نناقش الآن عدداً من القضايا المتعلقة بشبه الواقعية.

ثلاثة أسباب لرفض الواقعية

Three reasons to reject realism

يقول شبه الواقعيين إن الواقعية خاطئة، ولكن يمكنهم شرح لماذا – عند النظر في ممارستنا الأخلاقية – نصل إلى الاعتقاد بأن الواقعية صحيحة. ولكن بالتأكيد نحن نغفل شيئاً ما. الطريقة

الواضحة لشرح لماذا الواقعية صحيحة هي أنها - كذلك! يدرك شبه الواقعيين تماماً هذا القلق ويقدمون أسباباً لرفض الواقعية. لدى بلاكبيرن عدداً من الأسباب، ولكننا سنتناول ثلاثة فقط: الاقتصاد، والعملية، والتبعية الفائقة (supervenience). سأذكر الأولين بسرعة، وسأقضي وقتاً أطول قليلاً على الثالث. الحجة الأولى لبلاكبيرن ضد الواقعية هي الاقتصاد. الفكرة الأساسية هنا هي أن اللا معرفانية أكثر اقتصاداً من الواقعية من حيث ما هو موجود ونظرية المعرفة. يتطلب تفسير اللا معرفانية العالم الطبيعي والحالات غير المعرفية للأشخاص. أما الواقعية فهي "أكثر تكلفة" من حيث ما هو موجود، ويتطلب تفسير المعرفة بها خصائص أخلاقية وبعض التفسير لكيفية معرفتنا بهذه الخصائص الأخلاقية. إذا سلمنا جدلاً بأن أفضل التفسيرات هي الأكثر اقتصاداً، فإن اللا معرفانية أفضل من الواقعية.

الحجة الثانية تتعلق بقضايا في علم النفس الأخلاقي، وإذا قرأت الفصل الثامن، ستحظى بتقدير أفضل للمسألة. ومع ذلك، يمكننا أن نوجز الفكرة الأساسية هنا. يتبنى بلاكبيرن الرؤية الهيومية للتحفيز، وهي مزيج من فكرتين. أولاً، عندما يكون شخص ما متحفزاً، فإن هذا يكون دائماً بسبب وجود اعتقاد ورغبة مرتبطة به بشكل مناسب. المكون الثاني هو أن المعتقدات لا يمكن أن تستلزم الرغبات لأن المعتقدات والرغبات حالتان نفسيتان مختلفتان جوهرياً.

بالإضافة إلى الرؤية الهيومية، يوافق بلاكبيرن على الداخلية التحفيزية. هذه هي الفكرة تقريباً التي مفادها أنه إذا أصدرنا حكماً أخلاقياً، فسنكون مدفوعين بالضرورة بهذا الحكم. مرة أخرى، لنسلم بهذا من أجل النقاش. وتُناقش الداخلية أيضاً بمزيد من التفصيل في الفصل الثامن.

نحن الآن مستعدون لنرى كيف تعمل حجة بلاكبيرن الثانية ضد الواقعية. إذا كانت الداخلية صحيحة، فإن الأحكام الأخلاقية تحفز بالضرورة. وإذا كانت الرؤية الهيومية صحيحة، فإن التحفيز يتطلب بالضرورة رغبات، وعلاوة على ذلك، لا يمكن للمعتقدات أن تستلزم الرغبات. ما يبدو أنه يتبع ذلك هو أن الأحكام الأخلاقية لا يمكن أن تكون معتقدات، لأنه لو كانت معتقدات، فقد لا تكون الرغبات موجودة عندما نصدر أحكاماً أخلاقية. لكن هذا سيعني أن التحفيز قد

لا يتبع الحكم. ومع ذلك، هذا مستحيل مفاهيمياً إذا كانت الداخلية صحيحة. ولذلك، لا يمكن أن تكون الأحكام الأخلاقية معتقدات. المعرفية خاطئة، ومعها، كذلك الواقعية.

في المقابل، إذا كانت الأحكام الأخلاقية، كما سيقول اللا معرفي، تعبيراً عن رغبات (أو حالات غير معرفية أخرى)، فحينئذٍ ستكون الرغبات موجودة بالضرورة عندما نصدر حكماً أخلاقياً، وعند إصدار حكم أخلاقي سنكون مدفوعين بالضرورة للتصرف. وهكذا يبدو اللا معرفية مفضلاً على المعرفية، نظراً لصدق الرؤية الهيومية للتحفيز والداخلية التحفيزية.

أخيراً، دعونا نتناول حجة "الفوقية". تذكر أن الفوقية الأخلاقية هي الادعاء بأنه إذا كان لشيئين خصائص طبيعية متطابقة، فإنهما بالضرورة سيملكان نفس الخصائص الأخلاقية. وكما يقول بلاكبيرن: "يبدو من المستحيل مفاهيمياً الافتراض أنه إذا كان شيئان متطابقين في كل جانب آخر، فإن أحدهما أفضل من الآخر. مثل هذا الاختلاف لا يمكن أن ينشأ إلا إذا كانت هناك اختلافات أخرى بينهما" (1984: 183).

على سبيل المثال، إذا، عند عرض حالتين إجهاض علينا، ادعينا أن إحداهما خاطئة والأخرى صحيحة، فحينئذٍ، ما لم نكن سنُتهم بالخلط المفاهيمي، نحتاج إلى أن نكون قادرين على تحديد بعض الفروقات بينهما. ربما في إحدى الحالتين، نعتقد أن الجهاز العصبي للجنين مكتمل النمو، بينما ليس كذلك في الأخرى. سؤال بلاكبيرن هو كيف يمكن للواقعي أن يحترم الفوقية الأخلاقية.

أحد المناهج التي يمكن للواقعي اتباعها هو تعريف المصطلحات الأخلاقية بمصطلحات طبيعية والادعاء بأن الخصائص الأخلاقية متطابقة مع الخصائص الطبيعية. يمكن للواقعي تفسير الفوقية إذا كان هذا هو الحال، لأنه عندئذٍ سيكون التغير في خاصية أخلاقية هو نفسه التغير في خاصية طبيعية. لن يكون من المنطقي القول إن شيئين متطابقان في خصائصهما الطبيعية ولكنهما يختلفان في خصائصهما الأخلاقية إذا كانت الخصائص الأخلاقية مجرد خصائص طبيعية.

ومع ذلك، يعتقد بلاكبيرن أن هذه الطريقة الواقعية في الاستجابة للفوقية ستكون قوية جداً لأن الواقعي لا ينبغي أن يلتزم بالادعاء بأن في أي عالم ممكن، خاصية طبيعية معينة (أو خصائص) ستضمن، كمسألة ضرورة مفاهيمية أو منطقية، وجود خاصية أخلاقية. يعتقد أنه من غير المعقول أن نتمكن من "استنتاج" أن خاصية أخلاقية موجودة بمجرد الفهم الكامل للخاصية الطبيعية (أو الخصائص). وهذا لأن ما يسمح لنا بالادعاء بوجود خاصية أخلاقية معينة هو النظرية التي لدينا. فقط بوجود نظريتنا الأخلاقية يمكننا القول إنه بالنظر إلى خاصية طبيعية معينة، فإن الخاصية الأخلاقية تكون موجودة. على سبيل المثال، إذا كانت نظريتنا تقول إن الألم خطأ، فعند حدوث الألم يمكننا القول إنه خطأ. وليس صحيحاً أن مجرد فهم الخصائص الطبيعية – بمعزل عن نظرية – يعني أننا نعرف أن الخصائص الأخلاقية يجب أن تكون موجودة. لا يمكننا ببساطة التفكير في الألم، بمعزل عن نظريتنا الأخلاقية، والوصول إلى استنتاج بأنه خطأ. كما يقول بلاكبيرن:

لا يبدو الأمر مسألة ضرورة مفاهيمية أو منطقية أن أي حالة طبيعية كلية معينة لشيء تمنحه جودة أخلاقية معينة. لأن تحديد أي جودة أخلاقية تنتج عن حالة طبيعية معينة يعني استخدام معايير لا يمكن إثبات صحتها بالوسائل المفاهيمية وحدها. هذا يعني التقييم الأخلاقي والأشخاص السيئون يقيّمون أخلاقياً بشكل سيئ، لكن لا يلزم أن يكونوا مرتبكين. (المرجع نفسه: 184، مع إضافة التأكيد)

مع وضع هذه الأجزاء في الاعتبار، يمكننا طرح تحدي بلاكبيرن للواقعي: اشرح العلاقة بين الخصائص الأخلاقية والطبيعية بحيث "يستحيل مفاهيمياً الافتراض أنه إذا كان شيئان متطابقين في الخصائص الطبيعية، فإن أحدهما أفضل من الآخر" (المرجع نفسه: 183). ولكن لا تفعل ذلك باستخدام رابط ضروري بين الخصائص الأخلاقية والطبيعية يكون مفاهيمياً أو منطقياً. يعتقد بلاكبيرن أن مثل هذه المهمة مستحيلة. "تصبح الفوقية حينئذٍ حقيقة غامضة، وحقيقة لن يملك [الواقعي] لها تفسيراً (أو حقاً في الاعتماد عليها)" (المرجع نفسه: 185).

بطبيعة الحال، هذا لن يُظهر الواقعية الزائفة في وضع أفضل إلا إذا تمكنت الواقعية الزائفة من تفسير الفوقية. بلاكبيرن يعتقد أنها تستطيع ذلك:

يمكن تفسير الفوقية من حيث القيود المفروضة على [التعبير]. قد يتطلب غرضنا في [التعبير عن] محمولات القيمة أن نحترم الفوقية. إذا سمحنا لأنفسنا بنظام (التأخلق الزائف) يشبه الممارسة التقييمية العادية، ولكنه لا يخضع لمثل هذا القيد [الفوقي]، فإنه سيسمح لنا بمعالجة الحالات الطبيعية المتطابقة بطرق مختلفة أخلاقياً. قد يكون هذا "تأخلقاً زائفاً" جيداً. لكن ذلك سيجعل "التأخلق الزائف" غير صالح ليكون أي نوع من الدليل لاتخاذ القرارات العملية. (المرجع نفسه: 186، مع إضافة التأكيد)

يعتقد بلاكبيرن أن أي نظام أخلاقي لا يحترم الفوقية سيكون عديم الفائدة كدليل لاتخاذ القرارات العملية. ومع ذلك، في جوهرها، يجب أن تكون الممارسة الأخلاقية دليلاً لاتخاذ القرارات العملية، لذا فإن أي ممارسة أخلاقية ستحتاج - بحكم كونها ممارسة أخلاقية - إلى احترام الفوقية. هذا يعني أنه إذا كانت اللا معرفية صحيحة، فعلينا أن نتطور لدمج الفوقية في أخلاقياتنا. تفسير بلاكبيرن للفوقية براغماتي. إذا لم تحترم ممارستنا الأخلاقية الفوقية، فلن تكون الأخلاق مناسبة للغرض.

بالنظر إلى هذه الحجج الثلاث - الاقتصاد، والعملية، والفوقية - يعتقد بلاكبيرن أنه يجب علينا قبول الواقعية الزائفة بدلاً من الواقعية. هناك العديد من الأمور التي يمكن، وقد، قيلت حول هذه الحجج (انظر القراءات الإضافية أدناه). سأترك القارئ للتفكير في هذه القضايا بشكل أوسع. في القسم الأخير، سنتناول تحدياً يواجه الواقعية الزائفة. سيقودنا هذا إلى طرح سؤال أكثر عمومية حول المعرفية واللا معرفية.

ما هي السمة المميزة للا معرفية، إن وجدت؟

مع الأخذ في الاعتبار النقاش في هذا الفصل وفي الفصل الثالث، عندما يقول عالم ما بعد الأخلاق "أنا لا معرفي"، فماذا يخبروننا؟ ربما يستخدمون هذا ببساطة كاختصار لـ: "لا تضموني إلى هؤلاء الواقعيين". ولكن إذا دفعنا المسألة أبعد من ذلك، فما هي الآراء التي سيعتبرونها مميزة لهم بصفتهم لا معرفيين؟

قد تكون نقطة البداية أنه عندما نصدر أحكاماً أخلاقية، فإننا نعبر عن شيء ما، ولكن هذا يبدو غير مفيد، نظراً لعموميته. ربما نحرز بعض التقدم إذا سألنا عما يتم التعبير عنه. ومع ذلك، فإن اللا معرفيين مثل ستيفنسون (1944)، وهير (1952)، وآير ([1936] 1974)، وبلاكبيرن (1984)، وغيبارد (1990) سيعطون إجابات مختلفة، لذا قد تكون هذه طريقة بدائية جداً لترسيم حدود اللا معرفية عن المعرفية. ومع ذلك، قد يكون هناك شيء في الأمر، لأن هؤلاء الفلاسفة سيتفقون على أن ما تعبر عنه الأحكام الأخلاقية، أياً كان، ليس اعتقاداً.

ربما لدينا طريقة لتحديد موقف اللا معرفي: اللا معرفي هو من يعتقد أن الأحكام الأخلاقية لا تعبر عن معتقدات. هذا يبدو معقولاً، ولكن ماذا يعني؟ هل يمكننا أن نقول أي شيء آخر حول ما يميز الحكم الأخلاقي الذي يعبر عن اعتقاد عن الحكم الذي يعبر عن حالة غير اعتقادية؟ إحدى الطرق الممكنة للإجابة على هذا هي التذكير بأنه إذا كانت الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات، فيمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة. وهكذا، إحدى طرق تحديد اللا معرفية هي التفكير أكثر في فكرة أن الأحكام الأخلاقية ليست قابلة للصدق.

بالعودة إلى الواقعية الزائفة، تذكر أنها ناجحة بقدر ما يمكنها تفسير الميزات السطحية لخطابنا الأخلاقي. لقد ذكرنا عدداً من هذه الميزات أعلاه: القابلية للخطأ، القدرة على معرفة أن شيئاً ما صواب أو خطأ، والحديث عن الخصائص الأخلاقية. ومع ذلك، هناك شيء واحد حاسم لم نذكره. في ممارستنا الأخلاقية، نعتقد أن الأحكام الأخلاقية يمكن أن تكون قابلة للصدق: على سبيل المثال، عندما نقول إن من الخطأ أخلاقياً أن بعض الناس في العالم لا يزالون لا يحصلون على الصرف الصحي والكهرباء والمياه، نعتقد أن هذا الادعاء إما صحيح أو خاطئ. لذا تحتاج

الواقعية الزائفة إلى إظهار كيف يمكن للأحكام الأخلاقية أن تكون قابلة للصدق، حتى لو كانت اللا معرفية صحيحة.

يتفق الواقعي الزائف على أن هذا يحتاج إلى شرح، وعلاوة على ذلك، يجب ألا يتضمن الشرح حديثاً عن المعتقدات. وذلك لأنه إذا كانت قابلية الصدق تستلزم ببساطة الاعتقاد، فإن الواقعي الزائف، من خلال تأمين قابلية الصدق، كان سيُظهر أن المعرفية صحيحة. لحسن حظ الواقعي الزائف، هناك نظرية لقابلية الصدق لا تتطلب الحديث عن الاعتقاد على الإطلاق. هذا الموقف هو الرؤية الاختزالية لقابلية الصدق (لاحظ أن هذا ليس اختزالية حول الحقيقة: انظر الفصل 10؛ إنجل 2002).

ببساطة، ترى الاختزالية حول قابلية الصدق أنه إذا بدت الادعاءات المركزية لممارسة ما قابلة للصدق، فإنها كذلك. والأهم من ذلك، في هذه الحالة لا يوجد سؤال آخر يجب طرحه حول ما إذا كانت الادعاءات تعبر عن معتقدات. ماذا يجب أن تمتلك الممارسة لكي يجادل الاختزالي بأن ادعاءاتها المركزية قابلة للصدق؟ يجب أن تكون اللغة في الممارسة منضبطة (توجد معايير معترف بها للاستخدام الصحيح وغير الصحيح) ويجب أن تمتلك اللغة النوع الصحيح من الميزات النحوية (قادرة على الاستخدام في الجمل الشرطية [إذا...فإن...], والنفي [ليس...], والعطف [...و...], والفصل [...أو...], وما إلى ذلك).

إذا انتقلنا الآن للنظر في الممارسة الأخلاقية، فإن الرؤية الاختزالية تسمح لنا بالقول إن الأحكام الأخلاقية قابلة للصدق. فالممارسة الأخلاقية لديها بالفعل معايير استخدام مناسبة وغير مناسبة معترف بها. هناك أوقات يكون فيها من المناسب الادعاء بأشياء مثل "النزاهة صواب" أو "القتل خطأ"، وأوقات لا يكون فيها ذلك. علاوة على ذلك، يمكننا استخدام الادعاءات الأخلاقية مع الجمل الشرطية والنفي والعطف والفصل وما إلى ذلك. لذا، فإن الخطاب الأخلاقي منضبط ويمتلك الميزات النحوية المطلوبة.

ويترتب على ذلك أنه إذا كانت الاختزالية حول قابلية الصدق صحيحة، فإن الادعاءات الأخلاقية هي أنواع الأشياء التي يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة. بالوصول إلى هذا الاستنتاج، قمنا بما أراده الواقعي الزائف: لم نحتج إلى مناقشة أي شيء حول الاعتقاد، أو الخاصية الأخلاقية، أو الوصف. يمكن للواقعي الزائف استخدام الاختزالية حول قابلية الصدق لتأمين إحدى الميزات المركزية التي تبدو واقعية لممارستنا الأخلاقية - قابلية الصدق - من نقطة انطلاق لا معرفية. فلا عجب إذن أن يجد الواقعيون الزائفون الاختزالية حول قابلية الصدق جذابة.

ومع ذلك، إذا نظرنا إلى ما ناقشناه حتى الآن في هذا القسم، يظهر قلق. فكر في السؤال الذي بدأ هذا القسم: "ما الذي يحدد اللا معرفي؟" لقد أجبنا على هذا بالادعاء بأن اللا معرفي يرى أن الأحكام الأخلاقية ليست قابلة للصدق.

ومع ذلك، يبدو أن هناك سبباً وجيهاً لشبه الواقعي ليقبل المينيمالية حول قابلية الصدق، وبالتالي ليقبل أن الأحكام الأخلاقية قابلة للصدق. ولكن إذا فعلوا ذلك، فيبدو أن شبه الواقعيين سيجدون صعوبة في تعريف أنفسهم بأنهم لا معرفيين. هناك خطر أن شبه الواقعية قد "عضت ذيلها"، حسب تعبير بلاكبيرن. يلخص رايت هذا التحدي: إما أن [شبه الواقعية] تفشل - وفي هذه الحالة لا يفسر [شبه الواقعي]، بعد كل شيء، كيف يمكن لـ [اللا معرفية] التي ألهمتها أن تفسر بشكل مرضٍ الممارسات اللغوية المعنية [مثل الحديث عن قابلية الصدق] - أو أنها تنجح، وفي هذه الحالة تؤكد كل الأشياء التي أراد [اللا معرفي] إنكارها في البداية: أن الخطاب المعني هو تأكيدي بحق، ويهدف إلى الحقيقة وما إلى ذلك. (1987: 35) ينبغي للقارئ أن يسأل كيف يمكن لشبه الواقعي أن يستجيب لهذا النوع من التحدي. أحد السبل هو توصيف اللا معرفية على أنها الرأي القائل بأن الأحكام الأخلاقية قابلة للصدق ولكنها تعبر عن معتقدات غير وصفية. وهذا يتناقض مع المعرفية، التي تدعي أن الأحكام الأخلاقية قابلة للصدق وتعبر عن معتقدات وصفية. هذا التمييز بين المعتقدات الوصفية وغير الوصفية سيعني أن المعرفية واللا معرفية تقعان في معسكرين متقابلين. بالطبع، يثير هذا السؤال: ما هي "المعتقدات غير الوصفية" بحق الجحيم؟ سوف

نتتبع هذا قليلاً عندما نناقش المعرفية غير الوصفية لتيري هورغان ومارك تيمونز في الفصل العاشر. ومع ذلك، من الواضح أنه إذا تمكن بلاكبيرن من إظهار أن الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات غير وصفية بشكل كافٍ، فيمكنه حينئذٍ أن يوضح بشكل أفضل كيفية احترام السمات الواقعية للممارسة الأخلاقية مع البقاء وفياً للا معرفية.

خاتمة

Conclusion

بدت اللا معرفية جذابة للغاية في ضوء حجة السؤال المفتوح لمور، حيث إنها يمكن أن تحترم بصيرة حجته المتعلقة بالطبيعة العملية للأحكام الأخلاقية دون قبول استنتاجاته الواقعية حول الخصائص غير الطبيعية. ومع ذلك، يبدو أن مشكلة فريغه-غيتش تقوّض اللا معرفية تماماً، بحيث نُترك مع اللاواقعية والمعرفية، ولكن هذه هي نظرية الخطأ (الفصل الثالث). يتولى بلاكبيرن مهمة شرح كيفية الدفاع عن اللا معرفية في ضوء هذه المخاوف، ويجادل بأنه على الرغم من أن اللا معرفية صحيحة، إلا أنه يمكننا أيضاً تفسير سبب تصرفنا وتحدثنا كمعرفيين. لقد اقترحنا معضلة لشبه الواقعية. إما أنها صحيحة ولا يمكننا تحديد اللا معرفية على أنها لا معرفية، أو يمكننا تحديد اللا معرفية ولكن شبه الواقعية لا يمكنها استيعاب جميع سمات ممارستنا الأخلاقية. على سبيل المثال، تسمح المينيمالية حول قابلية الصدق لشبه الواقعي بالقول إن الأحكام الأخلاقية قابلة للصدق، ولكنها بذلك تستبعد الطريقة الأساسية لتمييز اللا معرفية عن المعرفية. انتهينا باقتراح أنه يمكننا تجنب هذه المعضلة إذا تمكن شبه الواقعي من الادعاء بأن الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات غير وصفية. ويمكن القول إن اتباع هذا المسار سيعني أن شبه الواقعي يمكن أن يوضح كيف يمكن للا معرفي أن يحترم الممارسة الأخلاقية، ولكن في الوقت نفسه يسمح بطريقة لتمييز اللا معرفية عن المعرفية.

نقاط مهمة للتذكر

THINGS TO REMEMBER

- لا يعتقد اللا معرفيون أننا نتحدث لغة أخلاقية مختلفة.
- تحدث مشكلة فريغه-غيتش في أي مكان توجد فيه سياقات مؤكدة وغير مؤكدة؛ على وجه الخصوص، يمكن أن تحدث خارج حالات الـ modus ponens.
- شبه الواقعية هي التزام ببرنامج تفسيري معين وليست موقفاً.
- المينيمالية حول قابلية الصدق ليست هي نفسها المينيمالية حول الصدق.

للمزيد من القراءة

Further reading

للحصول على ملخص جيد لمشكلة فريغه-غيتش واستجابة بلاكبيرن، راجع ميلر (2003: الفصلين 3، 4). وللحصول على ملخص لمشكلة فريغه-غيتش، بما في ذلك سياقها التاريخي، راجع شرودر (2008) ولحساب أكثر تفصيلاً راجع شرودر (2010). للحصول على ملخص جيد للاواقعية، راجع بلاكبيرن (2007) ولمجموعة من أوراقه التي تتناول شبه الواقعية، راجع بلاكبيرن (1993). للحصول على مسح جيد للتطورات الأخيرة في التعبيرية، راجع سنكلير (2009). يمكن العثور على شرح جيد للمينيمالية حول قابلية الصدق، والصدق، والواقعية في ميلر (2007: الفصل 9).

الفصل السابع: النسبية الأخلاقية
Chapter seven: Moral relativism

"[النسبية هي] ربما الرأي الأكثر عبثية الذي تم طرحه حتى في الفلسفة الأخلاقية." (ويليامز 1972: 34) "الهدف من معظم المناقشات الفلسفية للنسبية هو إثبات زيفها الواضح." (ونغ 2006: xi) "لطالما كنت نسبياً أخلاقياً. بقدر ما أتذكر التفكير في الأمر، بدا لي دائماً من الواضح أن أوامر الأخلاق تنشأ من نوع من العرف أو التفاهمات، وأنه لا توجد متطلبات أخلاقية أساسية تنطبق على الجميع. لسنوات عديدة بدا لي هذا واضحاً جداً لدرجة أنني افترضت أنه رأي غريزي للجميع، على الأقل كل من فكر في الأمر." (هارمان 2000: 77)

أهداف الفصل
CHAPTER AIMS

- تحديد الخطوط العريضة لنسبية المتحدث ونسبية الفاعل والتمييز بينهما.
- تحديد الخطوط العريضة لدوافع النسبية.
- طرح مشكلة لكل من نسبية المتحدث ونسبية الفاعل.
- إظهار كيف ترتبط القضايا المتعلقة بالنسبية أيضاً بمناقشات المعنى والحقيقة والأسباب الخارجية.

مقدمة
Introduction

يمكن للنسبية أن تستفيد من "مختص علاقات عامة" جيد. في المناقشات الفلسفية، إذا تمكنت من إظهار أن خصمك يتبنى موقفاً نسبياً، فكأنما تكون قد فزت. نادراً ما يكون وصف شخص ما بـ"النسبي" مدحاً، وحتى الفلاسفة المحترفون يميلون إلى الكتابة كما لو أن القدرة على إثبات أن موقفاً ما يؤدي إلى النسبية كافية للتشكيك في حقيقة ذلك الموقف. هذا غير عادل. تغطي "النسبية"

عدداً كبيراً من المواقف المعقدة والمُدافع عنها على نطاق واسع، وعلى الرغم من أننا لا نستطيع النظر فيها جميعاً، إلا أننا سنناقش نوعين: نسبية المتحدث ونسبية الفاعل. لقد اخترت هذين النوعين لأنهما يسلطان الضوء على طيف واسع من القضايا ما بعد الأخلاقية ويصلان إلى جوهر بعض أكثر الأسئلة إلحاحاً التي تواجه معظم أشكال النسبية.

نسبية الفاعل

Agent relativism

يجادل نسبي الفاعل بأن فعل شخص ما يكون صحيحاً أو خاطئاً اعتماداً على إطاره الأخلاقي. فعلى سبيل المثال، يكون احتجاج جون ضد التجارب على الحيوانات صحيحاً إذا وفقط إذا كان الاحتجاج ضد التجارب على الحيوانات منصوصاً عليه في إطار جون الأخلاقي. هذه نسبية لأن الفعل قد يكون صحيحاً بالنسبة لإطار شخص ما ولكنه خاطئ بالنسبة لإطار شخص آخر. في مثالنا، قد يكون الاحتجاج ضد التجارب على الحيوانات صحيحاً لجون بسبب إطاره الأخلاقي، ولكنه خاطئ لتيم بالنظر إلى إطاره، وصحيح لمات بالنظر إلى إطاره. الإطار الأخلاقي هو مجموعة من القواعد تخبرنا كيف نتصرف في المواقف المختلفة التي تتولد من القيم والمعايير والمبادئ التي نتبناها. على سبيل المثال، قد نعتقد أن الحياة مقدسة، وبالتالي يكون لدينا قاعدة تحظر الإجهاض، أو قد نعتقد أن الإحسان أهم من الرفاهية ونختار مساعدة منظمة أوكسفام. يجب أن نكون واضحين أن نسبية الفاعل ليست هي الموقف القائل بأن الصواب والخطأ هما ما يختاره أي شخص، أو أن لدينا رخصة أخلاقية للقيام بأي شيء لمجرد أننا نريده بما فيه الكفاية. وهذا لسبب بسيط هو أن ما نختاره قد يكون غير متوافق مع ما هو منصوص عليه في إطارنا الخاص. وإذا لم يكن ما نختاره منصوصاً عليه في إطارنا، فحينئذٍ - وفقاً لنسبية الفاعل - سيكون ما نفعله خاطئاً أخلاقياً. تتولد الأطر الأخلاقية من القيم والمعايير والمبادئ التي نتبناها، وبالتالي ستعتمد على السياقات التي يجد الناس أنفسهم فيها. على سبيل المثال، إذا نشأنا على يد أبوين علمانيين ليبراليين، فقد يكون لدينا قاعدة تسمح بالإجهاض، بينما إذا نشأنا على يد أبوين كاثوليكيين، فلن يكون لدينا مثل هذه القاعدة. هناك أمران مهمان هنا: أولاً، يدعي النسبي أنه لا يوجد إطار

عالمي مشترك؛ ثانياً، لا معنى للقول بأن إطاراً أخلاقياً واحداً "أكثر صحة" من الآخر. يمكننا أن نبدأ في رؤية سبب صحة نسبية الفاعل إذا نظرنا في عدد من الأمثلة. تهدف هذه الأمثلة إلى جعلنا نبدأ في التفكير فيما يجب أن يكون موجوداً لكي تكون أفعال شخص ما صحيحة أو خاطئة. (أ) في عام 2010، غرقت منصة نفطية في خليج المكسيك. وسُجِّل التسرب النفطي الناتج على أنه أكبر كارثة بيئية في تاريخ الولايات المتحدة، مما أدى إلى مقتل مئات الآلاف من النباتات والحيوانات. أدى النفط إلى استنزاف الموئل الطبيعي العالمي. كان هذا حدثاً مروعاً. هل نعتقد أن ما فعله النفط كان خاطئاً أخلاقياً؟ (ب) في يوم عيد الميلاد عام 2007، هربت النمرة تاتيانا من حديقة حيوان سان فرانسيسكو، بسبب جدار حظيرة منخفض، وقتلت زائراً وأصابت آخر. ما حدث كان مروعاً. هل كان ما فعلته النمرة خاطئاً أخلاقياً؟ (ج) في أكتوبر 2009، كانت ليونا لويس، الفائزة ببرنامج X Factor في المملكة المتحدة، في حفل توقيع كتاب في لندن عندما اخترق شخص الأمن ولكمها في رأسها. بعد اعتقاله، اتضح أن المهاجم كان يعاني من مرض عقلي خطير. هذا العنف فظيع، ولكن هل فعل المهاجم شيئاً خاطئاً أخلاقياً؟ كيف يمكننا الإجابة على هذه الأسئلة؟ بالنظر إلى أن النفط ليس فاعلاً حتى، فمن الصعب فهم الادعاء بأن ما فعله النفط كان خاطئاً. إذا اعتقدنا أن ما فعله النفط كان خاطئاً، لكان علينا أن نبدأ في لوم جميع أنواع الجمادات على "أفعالها"؛ على سبيل المثال، السرير الذي اصطدمت به قدمي، المطرقة التي ضربت إصبعي، الدرابزين الذي سبب لي شظية وما إلى ذلك. سيكون هذا سخيفاً. لم يفعل النفط شيئاً خاطئاً أخلاقياً. ماذا عن النمرة؟ حسناً، أزعم أن معظم الناس سيقولون إنه على الرغم من كونه حدثاً مروعاً، إلا أن ما فعلته النمرة لم يكن خاطئاً أخلاقياً. هذا يختلف عن حالة النفط لأن النمور واعية ومدركة لمحيطها. يمكننا التحدث عن النمور التي تريد تمزيق شخص ما، أو حتى ربما - مع قليل من المبالغة - تنوي تمزيق شخص ما. ومع ذلك، فإن مجرد الوعي والرغبة والنية لا يكفي لضمان قدرتنا على تحميل اللوم. في حالة النمرة، لا نلومها على ما فعلته. لا نعتقد أن النمر، أو أي حيوان آخر، هو فاعل أخلاقي وأن أفعاله يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة. لذلك، بعد النظر في هذين المثالين، يمكننا القول إنه إذا كان الشيء جامداً أو يفتقر إلى القدرات العقلية للإنسان، فلا يمكنه التصرف أخلاقياً. تصبح الأمور أكثر صعوبة في مثالنا الثالث المتعلق بالهجوم

على ليونا لويس. يمكن القول الكثير وقد قيل بالفعل حول هذه الأنواع من القضايا (مثل أرينيلا 1990، حاجي 1998، روزين 2003، جيريرو 2007). ومع ذلك، من الناحية البديهية، من المحتمل أن نعتقد أن ما فعله المهاجم لم يكن خاطئاً أخلاقياً لأنه كان يعاني من مرض عقلي حاد. إن المجادلة بأن هذا كان شيئاً مروعاً قد حدث لا يعني بالضرورة أن فعل المهاجم كان خاطئاً أخلاقياً. يبدو أننا نعتقد هذا لأنه، بالنظر إلى مرض المهاجم وقدرته العقلية المحدودة اللاحقة، فإن الاعتبارات الأخلاقية تتجاوزه بطريقة ما.

بالتفكير في هذه الأمثلة، يبدو أنه قد يكون هناك متصل. في أحد طرفيه توجد الجمادات، والتي من الواضح أنها لا تستطيع فعل أي شيء خاطئ؛ ثم هناك الحيوانات - التي، على الرغم من وعيها، ليست قادرة على الخطأ أيضاً؛ ثم هناك الأشخاص الذين لديهم قدرات عقلية متدنية - سيتعين علينا النظر في كل حالة من هذه الحالات بدورها. ثم، من المفترض أن في الطرف الأقصى للمتصل يوجد البالغون الذين يعملون بشكل طبيعي والذين يمكن لأفعالهم، بالطبع، أن تكون صحيحة أو خاطئة. على سبيل المثال، إذا لكم بالغ يعمل بشكل طبيعي شخصاً في رأسه، فلن نتردد في الحكم بأن ما فعلوه كان خاطئاً أخلاقياً. إذا كان هذا صحيحاً، فربما يكون نسبي الفاعل على صواب. ما يشير إليه هذا المتصل هو أن القدرات العقلية المتنوعة لأولئك الذين يقومون بفعل ما ستؤثر على ما إذا كان فعلهم صحيحاً أم خاطئاً. الأهم من ذلك، هذا يعني أننا لا نستطيع القول بأن نوعاً معيناً من الفعل صحيح أو خاطئ دون قيد. ومع ذلك، بمجرد أن ندرك أن صواب أو خطأ الأفعال سيعتمد على معايير معينة تتعلق بالفاعل، نضطر إلى النظر في هذه المعايير بمزيد من التفصيل. نقطة نسبي الفاعل هي أن الإطار الأخلاقي للفاعل يجب أن يكون جزءاً من هذه المعايير ويجب أن يكون جزءاً لا يتجزأ من حكمنا. سنقوم بتطوير هذا من خلال النظر في بعض الأفكار من جيلبرت هارمان (2000). تخيل فاعلاً يفكر فيما إذا كان سيفعل فعلاً أم لا. تحصل على أكبر قدر ممكن من المعلومات، وتفكر فيه طويلاً وبجدية، وفي النهاية تقرر القيام به. الآن، لقد نظرت بعناية في جميع الجوانب واتخذت قرارها، والذي لن يتمكن أحد من تغييره: في هذه الحالة قد نرغب في القول بأنه لا يوجد سبب لعدم قيام الفاعل بالفعل. علاوة على ذلك، بما أننا نربط مسألة ما إذا كان فعل شخص ما صحيحاً أو خاطئاً بمفهوم السبب، ففي هذه الحالة إذا

قام الفاعل بالفعل، فلن نتمكن من القول بأنها ما كان ينبغي لها أن تفعله، لأننا قد أثبتنا أنه لا يوجد سبب لعدم قيامها بذلك. هذا يعني أننا لا نستطيع القول بأنها فعلت شيئاً خاطئاً في قيامها بالفعل. بناءً على مثال من هارمان، ومع منح بعض الحرية الفنية، سنجعل هذا أقل تجريداً. تخيل أنك جزء من نقاش مائدة مستديرة مع هتلر وكبار مسؤوليه. الاجتماع يدور حول ما إذا كان سيتم تفعيل "الحل الأخير"، والذي سيكون فيه جهد منهجي ومستمر لقتل جميع اليهود. بعد الاستماع لبعض الوقت، تبدأ في المقاطعة بإعطاء ما تراه أسباباً بديهية واضحة لعدم قيامهم بهذا الفعل المروع. ومع ذلك، أياً كانت الأسباب التي تقدمها، وأياً كانت الحجج التي تسوقها، ومهما كان عدد الحقائق التي تستشهد بها، فإنهم ببساطة لا يفهمون. إنهم يستمعون، لكنهم يهزون رؤوسهم عندما تتحدث وينظرون إليك بوجوه خالية من التعبير. تقول: "لكن جميع الناس متساوون! لليهود نفس الحق في الحياة مثلي ومثلك." يردون: "لكن اليهود ليسوا في نفس الفئة مثل أي شخص آخر." "لكنك ستتسبب في معاناة كبيرة!"، تقول. يجيبون: "بعض المعاناة تستحق العناء بالتأكيد لتحقيق الخير الأكبر"، وهكذا دواليك. لا يرى هتلر وعصابته أي سبب ممكن لعدم تفعيل "الحل الأخير". لا توجد مداولات يمكن أن يمروا بها بحيث يحفزهم ذلك على عدم إعطاء الأمر. إنهم يواصلون خطتهم المروعة. السؤال الذي يجب أن تسأله لنفسك هو ما إذا كنت تعتقد أن هتلر لديه سبب لعدم تنفيذ الأمر. سيقول نسبيو الفاعل مثل هارمان أنه ليس لديه، حيث لن يغير أي قدر من المداولات رأيه. إذا لم تكن هناك طريقة لإقناع هتلر، فلا معنى للادعاء بأن هتلر

يتملك سبباً لعدم إعطاء الأمر. لذا إذا لم يكن لدى هتلر سبب لعدم إعطاء الأمر، فلا يمكن أن يكون منطقيًا القول بأنه لا ينبغي له إعطاء الأمر. كم سيكون غريبًا الادعاء بأن "هتلر لا ينبغي له إعطاء الأمر ولكن ليس لديه سبب لعدم إعطاء الأمر." ومع ذلك، إذا لم نتمكن من القول بأنه لا ينبغي له إعطاء الأمر، فيبدو أننا لا نستطيع الادعاء بأن إعطاءه الأمر كان خطأً منه. إذا كان كل هذا صحيحًا، فإن هتلر لم يرتكب أي خطأ أخلاقي في إعطاء الأمر بقتل الشعب اليهودي. هذا استنتاج بالغ الأهمية! وحتى لا يبدأ الناس بإرسال رسائل كراهية إلى أنصار النسبية الفاعلة، يجب أن نوضح أن في مثل هذا المثال، لا يوافق أنصار النسبية الفاعلة على أفعال

هتلر. يقول هارمان صراحة إن ما فعله هتلر كان "شرًا عظيمًا". علاوة على ذلك، اشترطنا أشياء كثيرة لجعل المثال صالحًا. لكن النقطة هي أنه إذا منحنا هذه النقاط بسخاء، وبالنظر إلى الإطار الأخلاقي لهتلر، فلا يمكننا القول إن ما فعله هتلر (الفاعل) كان خطأً أخلاقيًا.

بمقارنة أفعال هتلر بحالة هاجم فيها نمر بعض الأطفال، يصف هارمان الأمر كالتالي: لنفترض أن مابل تعتبر أفعال هتلر شرًا عظيمًا، وتعتقد أيضًا أن قيم هتلر كانت منحرفة بما يكفي لدرجة أنها لم تمنحه أي سبب للامتناع عن التصرف بالطريقة التي تصرف بها. قد ترى مابل هتلر حينها شبيهًا بالنمر من بعض النواحي. ورغم أنها تحكم على هتلر بأنه شر عظيم، إلا أنها لا تستطيع أن تحكم بأن ما فعله هتلر كان خطأً، تمامًا كما لا تستطيع أن تحكم بأن هجوم النمر على الأطفال كان خطأً. (2000: 60، مع التأكيد) لذلك، يبدو أن الإطار الأخلاقي للشخص قد يحدد ما إذا كانت أفعاله صحيحة أم خاطئة. وبالنظر إلى وجود العديد من الأطر الأخلاقية وعدم وجود معيار للقول بأن أحدها أفضل من الآخر، لا يمكننا القول إن الفعل صحيح أو خاطئ دون مزيد من التحديد. أي يجب أن نقبل النسبية الفاعلة.

مشكلة تواجه النسبية الفاعلة

A problem for agent relativism

هناك العديد من القضايا المعقدة للغاية المحيطة بالنسبية الفاعلة وسنلقي نظرة موجزة على إحداها. تقدم هذه القضية مسألة أخلاقية ميتاأخلاقية أوسع وأكثر عمومية، وهي مسألة الأسباب الداخلية والخارجية، ومن أجل فهم السبب، يجب أن نعود إلى الحجة المتعلقة بهتلر.

في مثالنا المستوحى من هارمان، ادعينا أنه بالنظر إلى الإطار الأخلاقي المنحرف لهتلر، إذا لم يكن هناك شيء يمكننا فعله لإقناع هتلر بحيث يكون لديه دافع لوقف إعطاء الأمر، فلا يمكننا القول إن لهتلر سببًا لوقف إعطاء الأمر. وقد أدت هذه العجز عن التفكير انطلاقًا من دوافعه الحالية بحيث يكون لديه دافع لعدم إعطاء الأمر إلى استنتاج مفاده أننا لا نستطيع الادعاء بأن لديه

سبباً لعدم إعطاء الأمر. وهذا الادعاء حول الرابط الضروري بين أسباب الفاعل ومجموعته التحفيزية هو الادعاء بأن جميع الأسباب هي أسباب داخلية.

ما يستحق التأكيد هو أن "التفكير" المتضمن يجب أن ينبع من الدوافع الحالية للفاعل. لذا لكي تنجح حجة النسبية الفاعلة، يجب أن يكون الأمر كذلك من دوافع هتلر الحالية، لا يوجد تفكير يمكنه أن يقوم به يعني أنه سيكون لديه دافع لعدم إعطاء الأمر.

برنارد ويليامز (1929 – 2003)

Bernard Williams (1929 – 2003)

- أستاذ الفلسفة في كلية نايتبريدج بجامعة كامبريدج.
- النص الأساسي: الأخلاق وحدود الفلسفة (1985).
- المزعم الرئيسي: الأسباب المعيارية هي أسباب داخلية. إذا كان لدى شخص ما سبب للتصرف بطريقة معينة، فإن ذلك الشخص لديه دافع ما سيخدمه القيام بهذا الفعل. يرفض ويليامز إمكانية الأسباب الخارجية.

لفهم حجة النسبية الفاعلة بشكل أفضل ولأن الفلاسفة يميزون بين الأسباب التحفيزية والأسباب المعيارية، نحتاج إلى التأكد من معرفة أي منها يُقصد به أن يكون داخلياً. هل تعتمد حجة النسبية الفاعلة على الادعاء بأن الأسباب التحفيزية هي أسباب داخلية أم أن جميع الأسباب المعيارية داخلية؟ الإجابة هي الأخيرة. لكي تنجح الحجة الداعمة للنسبية الفاعلة، يجب أن تكون جميع الأسباب المعيارية داخلية. لنوضح إذن الفرق بين الأسباب التحفيزية والأسباب المعيارية.

الأسباب التحفيزية هي تلك الأسباب التي نمتلكها والتي تفسر الأفعال التي نقوم بها. على سبيل المثال، إذا كان لدي سبب تحفيزي للغطس في الينبوع الساخن الفوار في الحديقة الوطنية، فهذا يفسر سباحتي. وإذا كان لدي سبب تحفيزي لممارسة هجومي المعاكس (الرد السريع) في المبارزة، فهذا يفسر روتيني التدريبي الذي أتبناه.

ومع ذلك، تختلف هذه عن الأسباب المعيارية وسنستمر في مثال السباحة لفهم السبب. لنفترض أنني لم أدرك أن الينبوع في الحديقة تبلغ حرارته 110 درجة مئوية وأنه سيقتلني إذا قفزت فيه. في مثل هذه الحالة، يبدو من الطبيعي تمامًا القول إن هناك سببًا لي لعدم القفز. يسمي الفلاسفة هذا السبب "سببًا معياريًا". على الرغم من حقيقة أن لدي سببًا تحفيزيًا للقفز - أريد السباحة - هناك سبب معياري لي لعدم القفز. بالطبع يمكن لهذه الأسباب أن تتقارب. إذا علمت بدرجة حرارة الماء، فإن السبب المعياري سيصبح أيضًا سببي التحفيزي. لكنهما متميزان مفاهيميًا ونحن معنيون فقط بالأسباب المعيارية.

هذا يعني أنه إذا تمكنا من إظهار أنه يمكن أن يكون هناك سبب معياري ليس سببًا داخليًا، فيمكننا تحدي النسبية الفاعلة. لتوضيح ذلك: إذا كان هناك سبب لفاعل للتصرف بطريقة معينة، حتى لو لم يكن بإمكانه، بعد التفكير انطلاقًا من دوافعه الحالية، أن يدفعه ذلك، فإن هذا سيتحدى النسبية الفاعلة. وجهة النظر التي ترى أن هذا ممكن هي وجهة النظر التي مفادها أن بعض الأسباب المعيارية هي أسباب خارجية.

وفي الواقع، يبدو، على عكس ما يعتقده أنصار النسبية الفاعلة، أن الأسباب الخارجية موجودة بالفعل. لنتأمل مثالًا مستوحى من شيفر-لاندو (2003) الذي استلهم بدوره من ميلغرام (1996). في كتب روجر هارغريفز "الآنسة الصغيرة"، توجد شخصية تُدعى "الآنسة خجولة". كانت خجولة جدًا لدرجة أنها لم تستطع أن تغادر كوخها الصغير. لم تذهب للتسوق أبدًا! كانت فكرة المشي إلى متجر وطلب شيء ما مرعبة للغاية. لذا، زرعت طعامها الخاص في حديقة "كوخ الخيط"، وعاشت حياة هادئة جدًا. هادئة جدًا، جدًا، جدًا، جدًا بالفعل. (1981: 3)

باختصار، بعد ليالٍ بلا نوم والكثير من القلق، انتهى بها المطاف في حفل السيد فاني. في هذا الحفل، بدأت تشعر بالتوعك والقلق. ولكن "تحدث الجميع إليها، وكان الجميع لطيفين للغاية، وتدريجياً، كلما طالت مدة الحفل، شيئًا فشيئًا، رويدًا رويدًا، في النهاية، خمنوا ماذا حدث؟ توقفت عن الاحمرار. وبدأت بالفعل في الاستمتاع" (المرجع نفسه: 14). ورغم أنها أغمي عليها،

إلا أنها بشكل عام قضت وقتًا ممتعًا وبدأت في تكوين صداقات مع السيد كوايت - صديقها الأول على الإطلاق.

إذا سألنا الآنسة نجولة بعد بضعة أسابيع عما إذا كانت تعتقد أن لديها سببًا للذهاب إلى الحفل، فمن المحتمل أن تقول نعم. يمكنها الآن أن ترى أنه نتيجة للذهاب إلى الحفل، أصبحت حياتها أكثر ثراءً، وقد كونت بعض الأصدقاء، وبدأت مشاريع جديدة، وخاضت الكثير من التجارب الجديدة. وقد تضيف أن كل هذا ما كان ليحدث لو لم تكن شجاعة بما يكفي للذهاب إلى الحفل.

لجعل هذا تحديًا للنسبية الفاعلة، نحتاج إلى أن نسأل عما إذا كانت الآنسة نجولة، قبل أن تذهب إلى الحفل، قد تمكنت من التفكير بطريقة تدفعها للذهاب. من المحتمل أن هذا لم يكن ممكنًا. عندما تلقت الدعوة شعرت بالمرض وفقدت النوم، وبالنظر إلى نوع شخصيتها، يبدو أنه لم يكن هناك أي طريقة يمكنها من خلالها التفكير بحيث تكون متحمسة للذهاب إلى الحفل.

هنا، إذن، يكمن التحدي لحجة النسبية الفاعلة. إذا اعتقدنا أن الآنسة نجولة كان لديها سبب للذهاب إلى الحفل ولكن لم يكن هناك أي طريقة لجعلها متحمسة للذهاب، فإننا نعتقد أن لديها سببًا معياريًا للذهاب إلى الحفل؛ سبب معياري ليس سببًا داخليًا. بعبارة أخرى، الأسباب الخارجية موجودة بالفعل. ورغم أن هذه قصة أطفال، إلا أننا لا نحتاج إلى الكثير من الخيال لنرى كيف يمكن تطبيق هذا على الحالات اليومية. كما يكتب شيفر-لاندو: "صحيح بالنسبة للعديد من أنواع الأشخاص المختلفة أنه إذا استطاعوا بطريقة ما "النظر أبعد" من الصورة التي اعتادوا عليها، فسيجدون أنفسهم مع نظرة، وخطة حياة، ومجموعة من الظروف التي سيجدونها أكثر قيمة مما تخيلوا. في مثل هذه الحالات، يتطلب تحقيق الفوائد ذات الصلة غالبًا تغييرًا في الشخصية... الخير المتاح فقط لأولئك الذين يقومون بهذه التغييرات قد يكون قيمًا جدًا لدرجة تجعل من الصحيح أن المرء، على الرغم من دوافعه الحالية، لديه سبب لإجراء التغييرات الضرورية." (2003: 186، مع التأكيد)

لذا، لإعادة هذه الأفكار إلى مثال هتلر، إذا كانت الأسباب الخارجية موجودة، فيمكننا الادعاء بأن هناك سبباً لهتلر لعدم إعطاء الأمر، على الرغم من حقيقة أنه قد لا يكون هناك أي طريقة تمكنه من التفكير انطلاقاً من دوافعه الحالية بحيث يكون لديه دافع لعدم إعطاء الأمر. ولذلك، على الرغم من أن الإطار الأخلاقي لهتلر يصف إعطاء الأمر، فقد تظل هناك طريقة للقول بأنه لا ينبغي له إعطاء الأمر، وأنه إذا فعل ذلك، لكان قد ارتكب خطأ أخلاقيًا. وهذا بالطبع سيتعارض بشكل مباشر مع النسبية الفاعلة.

هناك العديد من القضايا المتعلقة بالأسباب الداخلية والخارجية، والأسباب المعيارية والتحفيزية (انظر "قراءات إضافية" أدناه للتعرف على هذه المناقشات). وهناك أيضًا العديد من الأشياء الأخرى التي يمكننا طرحها حول النسبية الفاعلة بشكل عام ومثال هتلر بشكل خاص. ومع ذلك، سنتحول الآن للنظر في نسبية المتكلم.

نسبية المتكلم
Speaker relativism

س: لماذا عبرت الدجاجة الطريق؟ إجابة أينشتاين: هل عبرت الدجاجة الطريق حقًا أم أن الطريق تحرك تحت الدجاجة؟ بعض الادعاءات نسبية. على سبيل المثال، إذا سُئلنا عما إذا كانت لندن خطيرة، فمن المحتمل أن نجيب: "حسنًا، يعتمد الأمر: نسبة إلى سانت أندروز نعم، نسبة إلى كابول لا." أو، عندما نسأل عما إذا كانت سيارة فيراري الإنتاجية الجديدة سريعة، فمن المحتمل أن نجيب: "نسبة إلى دراجتي نعم، نسبة إلى طائرة مقاتلة لا." السؤال المثير للاهتمام هو ما إذا كان ينبغي لنا أن نتعامل مع الادعاءات الأخلاقية على أنها نسبية بطريقة مماثلة. على سبيل المثال، عندما نحكم بأن "القتل خطأ"، هل نعتقد أن هذا صحيح لجميع الناس عبر جميع الأزمان والثقافات؟ أم أنه يُفهم على أفضل وجه على أنه نسبي لإطار أخلاقي للمتكلم؟ يجادل أنصار نسبية المتكلم بالأخيرة ويعتقدون أن لا ادعاء أخلاقي صحيح بشكل مطلق.

ولكن لماذا يختلف هذا عن النسبية الفاعلة التي ناقشناها للتو؟ لننظر إلى مثال. إذا قلت: "إن فعل الجنود المتمردين في دارفور خطأ أخلاقيًا"، فإن أنصار نسبية المتكلم سيهتمون بإطاري الأخلاقي بصفتي المتكلم.

من ناحية أخرى، سيركز أنصار النسبية الفاعلة على أفعال الجنود كفاعلين أخلاقيين. يعتقد أنصار النسبية الفاعلة أن أفعال الجنود ستكون صحيحة أو خاطئة اعتمادًا على ما إذا كانت منصوص عليها في الإطار الأخلاقي للجنود.

يبدو ممكنًا إذن أن يحكم أنصار نسبية المتكلم بشكل صحيح بأن أفعال الجنود خاطئة أخلاقيًا بسبب الإطار الأخلاقي للمتكلم، بينما يحكم أنصار النسبية الفاعلة بأن أفعال الجنود صحيحة أخلاقيًا بسبب الإطار الأخلاقي للجنود. لننظر في بعض التوضيحات الإضافية لنسبية المتكلم.

وفقًا لنسبية المتكلم، عندما أصدر حكمًا أخلاقيًا، فإن ما أقوله هو أمر إيجازي ولا يمكن الحكم عليه بالصواب أو الخطأ إلا فيما يتعلق بإطاري الأخلاقي. ومع ذلك، يجب أن نكون حذرين هنا للتمييز بين ما هو "نسبي" وما هو "علاقاتي". فالأشخاص الذين يرفضون النسبية لا يزال بإمكانهم مقارنة الأفعال الأخلاقية وبالتالي صياغة ادعاءات أخلاقية ذات طبيعة علاقاتية. على سبيل المثال، قد يرون أن القتل أكثر دناءة بالنسبة للسرقة، أو أن الحقنة المميتة هي طريقة إعدام مفضلة بالنسبة للشنق.

هذا، مع ذلك، ليس ما نعنيه بالنسبية. يمكننا توضيح ذلك إذا فكرنا في كيفية اختلاف اللا-نسبي والنسبي حول حقيقة الادعاءات التي نظرنا فيها للتو. لننظر في الادعاءين: "بالنسبة للسرقة، القتل أكثر دناءة" و"بالنسبة للشنق، الحقنة المميتة هي طريقة إعدام مفضلة". بالنسبة للا-نسبي، ستكون هذه الادعاءات صحيحة أو خاطئة، بغض النظر عن المتكلم: أي أن صحة أو خطأ هذه الادعاءات تتجاوز الأطر الأخلاقية المتغيرة للأشخاص. ومع ذلك، بالنسبة للنسبي، ستعتمد حقيقة هذه الادعاءات العلاقة على الأطر الأخلاقية للأشخاص. لذا، على سبيل المثال، إذا ادعيت أن

"بالنسبة للسرقة، القتل أكثر دناءة" فقد يكون هذا صحيحًا، بينما إذا ادعيته أنت، فقد يكون خاطئًا.

هل نسبية المتكلم صحيحة؟ إذا نظرنا إلى كيفية تحدث الناس فعليًا، تبدو نسبية المتكلم خاطئة للوهلة الأولى: أي، عندما يصدر الناس ادعاءات أخلاقية، فإنهم لا يقصدون أن يؤخذ ما يقولونه على أنه نسبي. على سبيل المثال، عندما يدين شخص ما معاملة السجناء في خليج غوانتانامو، فإنه لا يؤهل حكمه بـ "هذا صحيح بالنسبة لي، ولكنه قد لا يكون صحيحًا بالنسبة لك"، وعندما وصف أسامة بن لادن "الغرب" بأنه "شر عظيم"، فإنه لم يقصد أن يسبقه بـ "بالنسبة لي...". عندما نصدر ادعاءات أخلاقية، فإننا لا نقصد أن تكون نسبية، وبالتالي تبدو نسبية المتكلم غير صحيحة.

بالطبع، يرغب أنصار نسبية المتكلم في الادعاء بأنه على الرغم مما نقصده عندما نتحدث، فإن النظرية لا تزال صحيحة. سيلزم هذا نسبية المتكلم بالادعاء غير الجذاب بأنه نظرًا لأننا نعني شيئًا واحدًا، والحقيقة شيء مختلف، فكل مرة نصدر فيها ادعاءات أخلاقية يكون ما نقوله خطأ بشكل منهجي وموحد. وبسبب طريقة تحدثنا، يبدو أن أنصار نسبية المتكلم مجبرون على قبول إما أن نظريتهم خاطئة أو أنها نظرية خطأ.

يعتقد أنصار نسبية المتكلم أنهم يستطيعون تجنب هذا المأزق من خلال التفكير بعمق أكبر في الشروط التي يكون بموجبها الادعاء الأخلاقي صحيحًا. على وجه التحديد، يميزون بين ما يقصده الناس بادعاءاتهم الأخلاقية وشروط صدق الادعاء الأخلاقي. وهذا يمنحهم مساحة للقول بأنه على الرغم من أننا لا نقصد أن يكون الادعاء الأخلاقي نسبيًا، إلا أن حقيقة الادعاء الأخلاقي قد تكون نسبية. على سبيل المثال، سيقول أنصار نسبية المتكلم أنه حتى لو قلت "تعذيب السجناء خطأ أخلاقيًا" لا أقصد "بالنسبة لي، تعذيب السجناء خطأ أخلاقيًا"، فإن حقيقة ما إذا كان تعذيب السجناء خطأ سيعتمد على إطاري الأخلاقي.

هذا خط رفيع يسير عليه أنصار نسبية المتكلم، فقد نعتقد أن هناك علاقة وثيقة بين ما يعنيه الادعاء والشروط التي يمكن بموجبها أن يقال إن الادعاء صحيح.

النقطة المهمة هنا هي أننا لا نستطيع هزيمة نسبوية المتحدث بمجرد الإشارة إلى أن الناس لا يتحدثون ويفكرون كنسبيين، لأن حقيقة مزاعمنا الأخلاقية قد تكون نسبية على الرغم من أن لغتنا لا تُظهر نسبويتها بوضوح.

الخلاف الأخلاقي: سبب لاعتناق نسبوية المتحدث وسبب لرفضها

Moral disagreement: a reason to adopt speaker relativism and a reason to reject it

يبدو أنه يمكن أن تكون هناك خلافات أخلاقية لا يكون فيها أحد مخطئًا. إنها فكرة بديهية أنه بغض النظر عن كمية المعلومات التي يمتلكها الناس، ومهما كانوا عقلانيين، فقد يظلون مختلفين. على سبيل المثال، يمكننا أن نتخيل شخصين عقلانيين ومتعلمين جيدًا - أحدهما كاثوليكي والآخر غير كاثوليكي - يختلفان حول الإجهاض. علاوة على ذلك، يمكننا أن نتخيل استمرار الخلاف على الرغم من ظهور معلومات جديدة أو زيادة في المداولات والنقاش.

لو كنا واقعيين أخلاقيين واعتقدنا بوجود خصائص أخلاقية، لكانت هذه مشكلة كبيرة، ولذلك غالبًا ما يُستخدم الخلاف الأخلاقي كحجة ضد الواقعية. فإذا كانت هناك خصائص أخلاقية يمكن الوصول إليها - على سبيل المثال، خطأ الإجهاض - لكنا نعتقد أنه من الممكن على الأقل أن يتفق الكاثوليكي وغير الكاثوليكي على خطأ الإجهاض. بعبارة أخرى، إذا كانت هناك خصائص أخلاقية، فيبدو أن أي خلاف سيكون ناتجًا عن خطأ في تفكير الناس أو قدراتهم الإدراكية. لذلك، يبدو أن الواقعية الأخلاقية لا مكان لها في الخلاف الأخلاقي الخالي من الأخطاء، وبالتالي سيتعين عليها تفسير، أو استبعاد، الاعتقاد بإمكانية وجود خلافات أخلاقية خالية من الأخطاء.

في المقابل، يستطيع النسبي احترام الحدس بأن مثل هذه الخلافات ممكنة. بالعودة إلى مثالنا، سيجادل النسبي بأن الكاثوليكي وغير الكاثوليكي لديهما أطر أخلاقية مختلفة تحدد حقيقة مزاعمهما الأخلاقية. هذا يعني أنه بسبب القيم التي يمتلكها الكاثوليكي والقيم التي يمتلكها غير الكاثوليكي، فإن أحكامهما لن تلتقي أبدًا. إنهما لا يرتكبان خطأً بشأن حقيقة ما، أو يستدلان بشكل غير صحيح. لأنهما يمتلكان أطرًا مرجعية مختلفة، فإنهما لن يتفقا. إذا كانت النسبوية صحيحة، فإن الخلافات الأخلاقية الخالية من الأخطاء تكون متوقعة فحسب.

النسبي لا يلتزم باستحالة التوصل إلى اتفاق أخلاقي، إذ يمكن لشخصين أن يختلفا ولكنهما يتشاركان نفس الإطار الأخلاقي. في هذه الحالة، فإن التفكير والنقاش والنظر في الحقائق سيحل الخلاف. على سبيل المثال، إذا اختلف كاثوليكيان حول الإجهاض، فمن خلال النقاش والتفكير، قد يدرك أحدهما أنه لم يفهم تمامًا تبعات إطاره الأخلاقي الخاص ويتماشى مع الآخر. يبدو إذن أن نسبوية المتحدث تتوافق جيدًا مع تجاربنا اليومية في الخلاف الأخلاقي.

قد نعتقد أنه إذا كانت نسبوية المتحدث صحيحة، فإن معنى الادعاءات الأخلاقية سيكون نسبيًا للإطار الأخلاقي الذي يمتلكه الناس: أي أنني عندما أقدم ادعاءً أخلاقيًا، فإنني أشير إلى إطاري الخاص، وعندما تقدم أنت ادعاءً أخلاقيًا، فإنك تشير إلى إطارك. للعودة إلى مثالنا، عندما يقول الكاثوليكي "الإجهاض خاطئ" فإنه يعني أن "الإجهاض خاطئ بالنسبة لي"، وعندما يقول غير الكاثوليكي "الإجهاض ليس خاطئًا" فإنه يعني "الإجهاض ليس خاطئًا بالنسبة لي".

ومع ذلك، إذا كان هذا صحيحًا، فقد فقدنا القدرة على الخلاف، لأن الخلاف يعتمد على المعنى المشترك. إذا قلت "فأري يصدر صوت صرير"، وقلت أنت "لا، إنه لا يصدر"، ثم اكتشفنا أنني أتحدث عن فأري الأليف وأنت تتحدث عن فأرة حاسوبي، فسنستنتج أنه لا يوجد خلاف. في مثالنا الأخلاقي، إذا كان الكاثوليكي يقصد "الإجهاض خاطئ بالنسبة لي" وغير الكاثوليكي يقصد "الإجهاض ليس خاطئًا بالنسبة لي"، فإنهما لا يختلفان بل يتحدثان عن أغراض متقاطعة (لقد أثرنا قضايا مماثلة عندما ناقشنا الانفعالية، والذاتية، والنسبوية في الفصل الثاني) . هذه مشكلة

كبيرة لنسبي المتحدث. يطرح راجنار فرانسين المشكلة على النحو التالي: "المشكلة بالنسبة لنسبوية المتحدث الأخلاقية هي أنها تجعل التأكيدات الأخلاقية التي يقدمها متحدثون ذوو أخلاقيات مختلفة تدور حول أشياء مختلفة (تعبر عن قضايا مختلفة)، وبالتالي فإنهم لا يختلفون بالمعنى البديهي عندما يتخرطون في نزاعات أخلاقية" (2009: 26، التأكيد مضاف).

ومع ذلك، فإن نسبيي المتحدث واثقون من أن لديهم ردًا على هذا التحدي. سيشيرون إلى الادعاء الذي قدمناه في القسم الأخير، حيث أشرنا إلى أن نسبيي المتحدث يفصلون المعنى عن شروط الحقيقة. إذا كان هذا ممكنًا، فإن ذلك سيسمح لأشخاص من أطر أخلاقية مختلفة بالخلاف، بينما تظل النسبوية صحيحة. سيكون هناك خلاف حقيقي لأن ادعاءاتهم الأخلاقية يمكن أن يكون لها معنى مشترك، وبالتالي لن يتحدثوا عن أغراض متقاطعة. ومع ذلك، سيظلون نسبيين لأن حقيقة تلك الادعاءات ستكون نسبية للإطار الأخلاقي للمتحدث.

إذا كانت هذه الخطوة ممكنة، يمكن لنسبي المتحدث أن يقول إن هناك معنى مشتركًا بين الكاثوليكي وغير الكاثوليكي، على الرغم من اختلاف أطرهم الأخلاقية جذريًا. إذا كان هناك معنى مشترك، يمكنهم الاختلاف حقًا ولا يلزم أن يتحدثوا عن أغراض متقاطعة. تأتي النسبوية من حقيقة أن "الإجهاض خاطئ" بالنسبة للكاثوليكي يكون صحيحًا بالنسبة لإطاره الأخلاقي، بينما "الإجهاض ليس خاطئًا" بالنسبة لغير الكاثوليكي يكون صحيحًا بالنسبة لإطاره الأخلاقي. يبدو إذن أن نسبي المتحدث يمكنه التمسك بالنسبوية مع شرح الخلاف. يلخص جون ماكفارلين هذا (على الرغم من أنه يتحدث من منظور "القضايا"، يمكننا لأغراض النقاش قراءة هذا على أنه "معنى"): قد ... ييأس المرء من الجمع بين [نسبوية المتحدث] والخلاف في صورة واحدة. ربما علينا فقط أن نختار؟ هنا تأتي النسبية بأغنيتها المغرية. تقول: "يمكنك الحصول على كليهما، إذا قبلت فقط أن القضايا [الأخلاقية] ... لها قيم حقيقية نسبة إلى شخص أو منظور. عندما أقول إن [الإجهاض خاطئ] وتُكرر أنت ذلك، فإنك تنكر نفس القضية التي أؤكدها. نحن نختلف حقًا. ومع ذلك، قد تكون هذه القضية صحيحة بالنسبة لك وخاطئة بالنسبة لي." (2007: 23-24، التأكيد مضاف).

إذن، إذا استطاع النسبي أن يثبت أن المعنى يمكن أن يظل ثابتًا ولكن شروط الحقيقة تتغير، فإنه يستطيع التمسك بالخلاف الأخلاقي والنسبوية. هل يمكنهم إثبات ذلك؟ هذا سؤال صعب ومثير للجدل لمحاولة الإجابة عليه، لكنني سأقدم فقط بعض التعليقات حول سبب مواجهتهم صعوبات.

هذا الرد من قبل نسبي المتحدث مثير للجدل لأنه يتعارض مع فكرة بديهية إلى حد ما مفادها أن معنى الجملة يحدد الشروط التي تكون بموجبها صحيحة. على سبيل المثال، قد تعتقد أن ما يحدد ما إذا كان الادعاء "Je suis heureux" صحيحًا أم خاطئًا سيعتمد على معناه. إذا كان يعني "أنا سعيد" فهو صحيح، وإذا كان يعني "أنا طماطم" فهو خاطئ. يعبر ديفيد لويس عن هذه الفكرة البديهية بشكل أكثر رسمية: معنى الجملة هو شيء يحدد الشروط التي تكون بموجبها الجملة صحيحة أو خاطئة. إنه يحدد قيمة الحقيقة للجملة في حالات الأمور المحتملة المختلفة، في أوقات مختلفة، في أماكن مختلفة، بالنسبة لمتحدثين مختلفين، وهكذا دواليك. (1972: 173)

على الرغم من أن هذا الرأي يمكن، وقد تم، التشكيك فيه، إلا أنه إذا أمكن الدفاع عنه، فإن نسبي المتحدث يواجه مشكلة. إذا ادعى نسبي المتحدث أنه حيث يمتلك الناس أطرًا أخلاقية مختلفة، يمكن أن يكون هناك معنى مشترك، وإذا كان المعنى يحدد شروط الحقيقة، فيبدو أن نسبي المتحدث ملتزم بوجود شروط حقيقة مشتركة عبر حالات الأطر الأخلاقية المختلفة. ولكن بعد ذلك، بالطبع، يصبح من الغموض لماذا ينبغي أن يُطلق على موقفهم الآن اسم النسبوية. إذا لم تكن الحقيقة والمعنى نسبيين لأطر أخلاقية فردية، فما الذي تبقى لهم ليكونوا نسبيين بشأنه؟

لذلك، يتعين على نسبي المتحدث أن يستجيب لهذا التحدي إما بإنكار العلاقة بين المعنى وشروط الحقيقة، أو بالتخلي عن أحد عوامل الجذب الرئيسية لنسبوية المتحدث: ألا وهو القدرة على شرح كيف يمكن أن يكون لدينا خلاف أخلاقي خالٍ من الأخطاء.

الخاتمة

Conclusion

النسبوية أكثر تعقيدًا وتطورًا مما يُعتقد غالبًا. هناك العديد من الإصدارات المختلفة للنسبوية وقد ركزنا على اثنتين فقط: نسبوية الفاعل ونسبوية المتحدث. تدعي نسبوية الفاعل أنه إذا كان الإطار الأخلاقي للفاعل يفرض عملًا معينًا، فإن ذلك العمل سيكون صحيحًا إذا قام به الفاعل. على الرغم من أنه بدا من المعقول أن المعايير الأخلاقية التي نحكم بها على الفاعلين مرتبطة بقدرات الفاعل العقلية، إلا أنه بدا أيضًا أن موقف نسبي الفاعل يؤدي إلى بعض الاستنتاجات غير البديهية. لرؤية مشكلة محتملة في قلب نسبوية الفاعل، قدمنا النقاش بين منظري الأسباب الداخلية والخارجية، وهي قضية مركزية في ما وراء الأخلاق.

طلبت منا نسبوية المتحدث التركيز على الإطار الأخلاقي للمتحدث بدلًا من الإطار الأخلاقي للفاعل الذي يؤدي الفعل. اكتسبت نسبوية المتحدث مصداقيتها من حقيقة أنه يبدو من الممكن وجود خلاف أخلاقي خالٍ من الأخطاء. أحد المخاوف هو أنه لكي تحتفظ نسبوية المتحدث بالخلاف الأخلاقي، ستحتاج إلى معنى مشترك عبر الأطر الأخلاقية للناس. وهذا يعني أنه إذا كانت الفكرة البديهية القائلة بأن المعنى يحدد شروط الحقيقة صحيحة، فإن نسبوية المتحدث ستلتزم أيضًا بوجود شروط حقيقة مشتركة عبر الأطر. عندئذٍ سيكون الأمر متروكًا للنسبيين لتوضيح ما تعنيه نسبويتهم. وبالتالي، يبدو أن نسبي المتحدث إما أن يظهر وجود معنى مشترك عبر الأطر أو أن يتخلى عن إمكانية الخلاف الأخلاقي الحقيقي.

أمور يجب تذكرها

THINGS TO REMEMBER

- يمكن للأشخاص الذين يرفضون النسبوية أن يقارنوا الأفعال الأخلاقية وبالتالي يقدموا ادعاءات أخلاقية ذات طبيعة نسبية.
- لا تذكر النسبوية أن الادعاءات الأخلاقية تُحكم نسبة إلى إطار أخلاقي فحسب، بل تذكر أيضًا أنه لا يوجد إطار أخلاقي واحد صحيح.

- لا يعتقد النسبي أن الخلاف بحد ذاته يؤدي إلى النسبوية. الخلاف الأخلاقي هو تحدٍ يجب على غير النسبيين شرحه.
- لا يمكننا هزيمة نسبوية المتحدث بمجرد الإشارة إلى أن الناس لا يتحدثون ويفكرون كنسبيين، لأن حقيقة مزاعمنا الأخلاقية قد تكون نسبية على الرغم من أن لغتنا لا تُظهر نسبويتها بوضوح.

قراءات إضافية

Further reading

المصدر الكلاسيكي المتعلق بالأسباب الداخلية والخارجية هو ويليامز (1981). لمناقشة جيدة للأسباب الداخلية والخارجية، انظر شافر-لاندو (2003: الجزء الرابع). لورقة بحثية أقوى تهاجم الأسباب الداخلية، انظر ليلي هامير (2000). لنقاش كلاسيكي حول النسبوية، انظر هارمان وثومسون (1996). للحصول على نظرة عامة حول النسبوية، انظر بلاكبيرن (2000)؛ لمقدمة قصيرة عن النسبوية الأخلاقية، انظر ليفي (2002). بوغوسيان (2006ب) هي ورقة بحثية حول ماهية النسبوية، وهيلز (2011) هي مجموعة أوراق بحثية حول النسبوية. لمناقشة موسعة وصعبة حول الخلاف، انظر تيرسمان (2006). لمناقشة شروط الحقيقة والمعنى، انظر ميلر (2007).

الفصل الثامن: علم النفس الأخلاقي
Chapter eight: Moral psychology

عندما سُئل عما إذا كان يرتدي أقنعة جلد الوجه لفترة طويلة: "ليس لوقت طويل جدًا، كان لدي أمور أخرى لأفعلها."
إد جين (قاتل وناهب قبور)

أهداف الفصل
CHAPTER AIMS

- شرح الداخلية والخارجية حول التحفيز.
- شرح المفهوم الهيومي للتحفيز.
- شرح التداعيات المترتبة على القضايا في علم النفس الأخلاقي.
- تحديد بعض المخاوف المحتملة في مناقشات علم النفس الأخلاقي.

مقدمة: عدم "استيعاب الأمر"
"Introduction: not "getting it

[المريض النفسي] غير ملم بالحقائق الأولية أو البيانات لما يمكن أن يسمى القيم الشخصية، وهو غير قادر تمامًا على فهم هذه الأمور. من المستحيل عليه أن يهتم بأدنى اهتمام بمأساة أو فرح أو كفاح الإنسانية كما هو معروض في الأدب الجاد أو الفن. وهو أيضًا غير مبالٍ بكل هذه الأمور في الحياة نفسها. الجمال والقبح، باستثناء معنى سطحي جدًا، الخير، الشر، الحب، الرعب، والفكاهة ليس لها معنى فعلي، ولا قوة لتحريكه. وهو، علاوة على ذلك، يفتقر إلى القدرة على رؤية أن الآخرين يتأثرون. الأمر كما لو أنه مصاب بعمى الألوان، على الرغم من ذكائه الحاد، تجاه هذا الجانب من الوجود البشري. لا يمكن شرح ذلك له لأنه لا يوجد في مدار وعيه ما

يمكن أن يسد الفجوة بالمقارنة. يمكنه أن يكرر الكلمات ويقول بطلاقة إنه يفهم، ولا توجد طريقة ليدرك أنه لا يفهم. (كليكلي 1941: 90، التأكيد مضاف)

ما الذي يجعلنا مختلفين عن المريض النفسي؟ ماذا "نستوعب" نحن ولا يستوعبونه؟ ما الذي يفتقر إليه المريض النفسي عندما يُعتبر وكيلًا أخلاقيًا؟ في هذا الفصل سنستكشف هذه الأسئلة وما هو أفضل تفسير ممكن لسبب قدرة الأحكام الأخلاقية على تحفيزنا.

أحد الأمور الصادمة والمحيرة بشأن المرضى النفسيين هو أنهم منفصلون وغير مبالين بالاعتبارات الأخلاقية. يظلون غير متأثرين وغير مهتمين بما إذا كان شيء ما صحيحًا، خاطئًا، جيدًا، سيئًا، جديرًا بالثناء، شريرًا، وهكذا دواليك. مناشدتهم لأسباب أخلاقية أمر عقيم. توجههم اهتمامات أخرى: كيف يلاحظهم الناس، كيف يحققون الرغبات الجنسية، كيف يكسبون المال، وهكذا دواليك. في المقابل، الحكم بأن القتل خاطئ هو سبب كافٍ لمعظم الناس ليمنعهم من القيام به. ليس من الضروري أن يمنع القانون أو المجتمع ذلك أيضًا. الحكم بأن القتل خطأ أخلاقي يكفي للتأثير على السلوك.

ولكن ما هذه العلاقة بالتحفيز؟ لننظر إلى ما قد نقوله عن القاتل إد جين. ادعى جين أنه فهم أن ارتداء أقنعة جلدية مأخوذة من الجثث وصنع أوعية الحساء من فروات الرؤوس كان خاطئًا، لكنه لم يرَ ما علاقة ذلك بسلوكه. هل هو، لنستعير العبارة من الاقتباس أعلاه، مجرد تكرار للكلمات وقول إنه يفهم بينما في الواقع لا يفهم؟ أم، على النقيض، هل نعتقد أنه يفهم ولكنه لا يهتم بأن يكون أخلاقيًا؟

ليس علم النفس الشاذ هو وحده ذو الصلة. تخيل أنك تناقش تجارة الفراء مع صديق عاقل وأقنعته على ما يبدو بأن ارتداء الفراء خطأ أخلاقيًا. في اليوم التالي نراه يرتدي معطفًا من المنك وقبعة من السنجاب وأحذية من جلد الدب. هذا يحيرنا ونذكره بالحديث الذي دار في اليوم السابق. يجيب: "أعلم أن ارتداء الفراء خاطئ، ولكن لماذا يجب أن أهتم بذلك؟"

سوف نختار، تمامًا كما هو الحال مع المعتل النفسي، وربما نحاول تبرير سبب تصرف صديقتنا بهذا الشكل. ومهما كان السبب الذي نقرره لسلوكها، فإن ما يصبح واضحًا هو أننا نحتاج إلى تفسير للرابط بين الحكم الأخلاقي والدافعية.

التفسير المحتمل: الداخلية مقابل الخارجية فيما يتعلق بالدافعية

The possible explanation: internalism versus externalism about motivation

هناك تفسيران بديلان رئيسيان لكيفية ارتباط الأحكام بالدافعية. الأول هو التفسير الداخلي، الذي يرى أنه بحكم الضرورة المفاهيمية، تدفع الأحكام الأخلاقية إلى الفعل؛ يعتقد الداخلي أنه من المستحيل مفاهيمياً أن يصدر شخص حكمًا أخلاقيًا حقيقيًا ومع ذلك يفشل في أن يكون لديه دافع. لذلك، سيدعي الداخلي أنه بما أن المعتل النفسي ومرتدي الفرو لم يكونا مدفوعين، فهي تعلم بداهة أن أيًا منهما لم يصدر حكمًا أخلاقيًا حقيقيًا. العديد من فلاسفة الميتاأخلاق، مثل مايكل سميث (1994)، يتبنون شكلاً أضعف من الداخلية. إنه أضعف لأنه على الرغم من وجود ارتباط ضروري بين الحكم والدافعية، فإنه يسمح بحالات يصدر فيها الفاعلون أحكامًا أخلاقية حقيقية ولكنهم يظلون غير مدفوعين. وبالنسبة للداخلي الضعيف، هذا ممكن في الحالات التي يعاني فيها الفاعل من الاكتئاب، أو ضعف الإرادة، أو ما شابه ذلك. ومع ذلك، سنستمر في مناقشتنا بالشكل الأقوى الموضح في الفقرة السابقة. التفسير الثاني هو التفسير الخارجي، الذي يرى أنه إذا كانت الأحكام الأخلاقية تدفع إلى الفعل، فإن ذلك يكون بفضل رغبات الفاعل. وهذا يعني أن الدافعية خارجية للحكم الأخلاقي، وبالتالي، نظرًا لأن الفاعل قد يمتلك أو لا يمتلك الرغبة، فقد تدفع الأحكام الأخلاقية إلى الفعل أو لا تدفع. وبالنسبة للخارجي، فإن الرابط بين الحكم الأخلاقي والدافعية عرضي وليس ضروريًا. لذا، سيقول الخارجي، على سبيل المثال، إذا حكمت بأن التبرع بالمال للجمعيات الخيرية صحيح، فلن أكون مدفوعًا للقيام بذلك إلا إذا كانت لدي رغبة في التبرع بالمال للجمعيات الخيرية. ومع ذلك، بالطبع، من الممكن ألا تكون لدي هذه الرغبة، وبالتالي قد لا أكون مدفوعًا بحكمي. لذلك، فإن الاختلاف الرئيسي بين الداخلي

والخارجي هو أن الداخلي يرى أن الرابط بين الحكم الأخلاقي والدافعية ضروري، بينما يرى الخارجي أن الرابط عرضي. (حاول البعض إيجاد حل وسط بين هذه المواقف؛ انظر على سبيل المثال سيمبسون [1999]).

كيف لنا إذن أن نقرر بين الداخلي والخارجي؟ هذا سؤال صعب للغاية للإجابة عليه. وذلك لأن الداخلي يزعم أنه يمكننا وصف أي حالة محتملة يفشل فيها الحكم في التحفيز بأنها حالة لا يكون فيها الحكم الأخلاقي حقيقيًا. هذا يعني أن الأمثلة المضادة المفترضة ليست في الواقع أمثلة مضادة، لأنها ليست حالات يفشل فيها الحكم الحقيقي في التحفيز. في مثل هذه الحالات، سيقول الداخلي إنه عندما يصدر الفاعل حكمًا أخلاقيًا، فإنه في الواقع يقلد أو يحاكي الممارسة الأخلاقية؛ يسمي هير (1952) هذا إصدار حكم أخلاقي "بمعنى علامات الاقتباس المقلوبة". على سبيل المثال، سيدعي الداخلي أنه عندما تقول صديقتنا إنه على الرغم من أن ارتداء الفرو خطأ، فليس لديها دافع لعدم ارتدائه، فإنها لم تصدر حكمًا حقيقيًا. بل، عندما تقول "ارتداء الفرو خطأ"، فإنها تعني في الواقع "ارتداء الفرو هو ما سيحكم عليه الناس من حولي بأنه خطأ" أو "ارتداء الفرو هو ما سيحكم عليه المجتمع بأنه خطأ". لذا في هذه الحالة، لم يفشل الحكم الأخلاقي الحقيقي في التحفيز، وبالتالي لا نحتاج إلى رفض الداخلية. يعتقد الداخلي أنه يمكنه تكرار هذه العملية لأي حالة محتملة يفشل فيها الدافع في أن يتبع حكمًا أخلاقيًا حقيقيًا ظاهريًا. من ناحية أخرى، لا يجد الخارجي مشكلة في الادعاء بأن الأحكام الأخلاقية يمكن أن تكون حقيقية ولكنها قد تفشل في التحفيز. في الواقع، سيدعون أننا نتوقع أحيانًا أن يصدر الناس أحكامًا أخلاقية حقيقية دون أن يكون لديهم دافع لأن رغباتنا غالبًا ما تتغير. في مثالنا، سيقولون إن مرتدي الفرو يصدر حكمًا أخلاقيًا حقيقيًا ولكنه يفتقر إلى الرغبة المناسبة وبالتالي يفشل في التحفيز. من الواضح أننا لا نستطيع المضي قدمًا في النقاش بين الداخليين والخارجيين بمجرد تقديم المزيد والمزيد من الأمثلة ولكن قبل البحث عن طريقة للمتابعة، نحتاج إلى قول المزيد عن هذه المواقف.

أربعة توضيحات: علم النفس، الفعل، الأسباب واللاأخلاقية

Four clarifications: psychology, action, reasons and amoralism

أولاً، يدور النقاش بين الداخلية والخارجية حول الرابط بين الحكم الأخلاقي والدافعية، وليس حول ما إذا كانت الأحكام الصحيحة تدفع إلى الفعل. لذلك، على سبيل المثال، ليس من المهم في هذا النقاش الادعاء بأن بعض الناس يرون أنه من الرائع سلخ الأطفال، أو إعدام الناس شنقًا، أو حرمانهم من محاكمة عادلة وما إلى ذلك، وما زالوا مدفوعين للقيام بمثل هذه الأشياء المروعة، لأن السؤال يظل قائمًا حول ما هو التفسير الأفضل للرابط بين الحكم والدافعية. إظهار أن المزاعم الأخلاقية الخاطئة يمكن أن تدفع إلى الفعل لا يطور النقاش. ثانيًا، بالنسبة لنا، السؤال الرئيسي هو ما إذا كان الناس يمكن أن يفشلوا في أن يكون لديهم دافع لفعل ما يحكمون عليه بأنه صحيح، وليس ما إذا كانوا يفشلون في فعل ما هو صحيح، فالدافعية والفعل متميزان. على سبيل المثال، قد نكون مدفوعين لشراء الشوكولاتة ذات التجارة العادلة لأننا نعتقد أنها صحيحة، لكننا نفشل في الواقع في شراء أي منها. الداخلية والخارجية تتعلقان بالدافعية، لا بالفعل. ثالثًا، هناك نقاش في الميتاأخلاق يتعلق بالأسباب ويركز على ما هو التفسير الأفضل للرابط بين الأحكام الأخلاقية وأسباب الفعل. الداخليون فيما يتعلق بالأسباب يزعمون أن الرابط ضروري؛ والخارجيون فيما يتعلق بالأسباب يزعمون أنه عرضي. (هذا نقاش مختلف عن الذي ناقشناه في الفصل الأخير بخصوص الأسباب الداخلية والخارجية.) ومع ذلك، ما يهمنا هو الدافعية وليس العقل العملي. أخيرًا، في هذا النقاش، كلمة "اللاأخلاقي" لها معنى دقيق. على وجه الخصوص، لا تعني مجرد شخص سيء أو يعتقد أن الأخلاق غير ذات صلة. بل يُعرّف "اللاأخلاقي" بأنه شخص يصدر أحكامًا أخلاقية حقيقية وهو "طبيعي" نفسيًا ولكنه يفشل في أن يكون مدفوعًا بحكم معين. في الواقع، بالنظر إلى هذا التعريف، يقوم فلاسفة الميتاأخلاق أحيانًا بتأطير النقاش بين الداخلي والخارجي من حيث الوجود المحتمل للاأخلاقي. ولأن الداخلي يرى أن هناك رابطًا ضروريًا مفاهيميًا بين الحكم والدافعية، فإنها تعتقد أن اللاأخلاقي مستحيل مفاهيميًا، بينما يرى الخارجي أنه ممكن.

استراتيجية مايكل سميث الجدلية

Michael Smith's argumentative strategy

من المحتمل أن يكون مايكل سميث (1994: الفصل 3) قد فعل أكثر من أي شخص آخر لتسليط الضوء على قضية الداخلية والخارجية في الميتاأخلاق المعاصرة. لقد ذكرنا أعلاه أن هناك مشكلة في محاولة تطوير النقاش بين الداخلية والخارجية. يقترح سميث طريقة للمضي قدمًا. يعتقد أنه يجب علينا تحديد شيء يتفق عليه كل من الداخلي والخارجي، ثم إظهار كيف يمكن لموقف واحد فقط تفسيره. يعتقد سميث أن كلًا من الداخليين والخارجيين سيتفقان على ما يسميه "الحقيقة اللافتة". هذا هو الادعاء التجريبي العرضي بأن "التغيير في الدافعية يتبع بشكل موثوق التغيير في الحكم الأخلاقي" (1994: 71، مع التأكيد المضاف). يبدو هذا صحيحًا بشكل عام. على سبيل المثال، إذا حكمت بأنه من الصواب التصويت للجمهوريين، فسأكون مدفوعًا للقيام بذلك. إذا غيرت رأيي واعتقدت أنه من الصواب التصويت للديمقراطيين، فسأكون مدفوعًا للتصويت لهم بدلاً من ذلك. قد يظن المرء أن الخارجي يجب ألا يقبل الحقيقة اللافتة لأنها بطريقة ما تفضل الداخلية. ومع ذلك، فإن "الحقيقة اللافتة" صامتة بشأن طبيعة الرابط بين الحكم والدافعية. كل ما تقوله هو أنه من الشائع أن يبدو أن الناس إذا غيروا حكمهم، فإن دافعيتهم تتغير أيضًا. لذا إذا قبل كل من الداخلي والخارجي الحقيقة اللافتة، فعلينا أن نتبنى الموقف الأقدر على تفسيرها. وكما سنرى، يجادل سميث بأن هذا هو الداخلية.

الداخلية مقابل الخارجية: هل يخطئ الخارجية في فهم علم النفس الأخلاقي لدينا؟

Internalism versus externalism: do externalists get our moral psychology wrong?

يجادل سميث بأن الداخلي لا يواجه مشكلة في تفسير الحقيقة اللافتة. بالنسبة للداخلي، يتبع التغيير في الدافعية بشكل موثوق التغيير في الحكم لأن هناك رابطًا ضروريًا بين الحكم والدافعية، وبالتالي فإن التغيير في الحكم يجلب معه تغييرًا في الدافعية. على سبيل المثال، إذا حكمت بأنه من الصواب رؤية بيث، فسأكون مدفوعًا بالضرورة لرؤيتها. وإذا غيرت رأيي وحكمت بأنه من الصواب رؤية فريا، فسأكون مدفوعًا بالضرورة لرؤيتها. لذا، لا يواجه الداخلي مشكلة في تفسير الحقيقة اللافتة. ومع ذلك، يعتقد سميث أن لدى الخارجي تفسيرًا أقل معقولية. ما يفسر الرابط بالنسبة للخارجي

بين الحكم والدافعية هو رغبات الفاعل. لذا، على سبيل المثال، إذا حكمت بأنه من الصواب رؤية بيث، وإذا رغبت في فعل الشيء الصحيح، فسأكون مدفوعًا لرؤيتها. فكيف إذن يفسر الخارجي الحقيقة اللافتة؟ حسنًا، إذا غيرت الآن حكمي وحكمت بأنه من الصواب رؤية فريا، وإذا رغبت في فعل الشيء الصحيح، فسأكون مدفوعًا لرؤيتها، نظرًا لأنني أعتقد الآن أنه من الصواب رؤيتها. وبالتالي، بالنظر إلى أنني أحتفظ برغبة عامة في فعل الشيء الصحيح، ستتبع الدافعية بشكل موثوق التغيير في الحكم. وهكذا يبدو أن الخارجي قادر على تفسير الحقيقة اللافتة. ومع ذلك، يعتقد سميث أن هذا التفسير الخارجي يخطئ في فهم سيكولوجية الفاعلين الأخلاقيين لأن الخارجي يعتقد أن الفاعل يستمد رغبته في أشياء معينة من رغبة عامة. لذا، على سبيل المثال، نستمد الرغبة في رؤية بيث من الرغبة العامة في فعل ما هو صحيح؛ ونستمد الرغبة في رؤية فريا من نفس الرغبة العامة في فعل ما هو صحيح. المشكلة هي أننا نعتقد أن الفاعل الأخلاقي هو شخص مدفوع بخصائص محددة للأشياء وليس برغبة عامة دائمة في فعل ما هو صحيح. على سبيل المثال، قد نعتقد أن الشخص الجيد يرغب في مساعدة المشرد لأنه جائع، أو بارد، أو وحيد. سيدعي الخارجي أن الشخص الجيد لا يرغب في مساعدة المشرد لهذه الأسباب، بل لأنه الشيء الصحيح الذي يجب فعله. لكن سميث يزعم أن هذا التفسير يعني أن هناك شيئًا غير طبيعي في سيكولوجية الفاعل الجيد الأخلاقية. وكما ذكر: "يهتم الأشخاص الجيدون بشكل غير مشتق بالصدق، وبصحة ومرض أطفالهم وأصدقائهم، ورفاهية زملائهم، وحصول الناس على ما يستحقونه، والعدالة، والمساواة وما شابه ذلك، وليس فقط شيء واحد [الرغبة العامة في فعل ما هو صحيح]... في الواقع، يخبرنا الحس السليم أن هذا الدافع هو نوع من الهوس أو الرذيلة الأخلاقية، وليس الفضيلة الأخلاقية الوحيدة." (1994: 75، مع التأكيد المضاف)
يعتقد سميث أن كلاً من الداخلي والخارجي سيقبلان الادعاء التجريبي بأن التغيير في الدافعية يتبع بشكل موثوق التغيير في الحكم الأخلاقي. علاوة على ذلك، يعتقد أن الداخلي يقدم أفضل تفسير لذلك. يمكن للخارجي أن يفسر الحقيقة اللافتة ولكن بثمن تحويل الشخص الجيد إلى مهووس أخلاقي – شخص مدفوع برغبة عامة غير محددة لفعل الشيء الصحيح. لذلك، يزعم سميث أنه يجب علينا تبني الداخلية.

مشكلة في حجة سميث؟

A problem for Smith's argument?

يبدو أن وصف سميث للفاعل الأخلاقي الجيد خاطئ. نتذكر أن لديه مشكلة مع فكرة وجود رغبة عامة خلفية لفعل ما هو صحيح ويعتقد أن هذه الرغبة العامة

تُخطئ الرغبة في فهم سيكولوجية الفاعل الأخلاقي الصالح. يظهر مثال من هالفارد ليليهمر وكأنه يتحدى ادعاء سميث: تأمل ... حالة الأب الذي يكتشف أن ابنه قاتل، ويعلم أنه إذا لم يذهب إلى الشرطة فسيفلت الفتى من العقاب، بينما إذا ذهب إلى الشرطة فسيذهب الفتى إلى غرفة الغاز. يحكم الأب بأنه من الصواب الذهاب إلى الشرطة، ويفعل ذلك ... إذا كان ما يدفع الأب للإبلاغ عن ابنه هو رغبة ثابتة [عامة] في فعل ما هو صواب ... ، فإن هذا قد يكون ميزة إنقاذ بقدر ما هو إخفاق أخلاقي. لماذا يجب أن يكون مطلبًا قبلياً أن يكون لدى شخص ما رغبة غير مشتقة في إرسال ابنه إلى الموت؟ (1997: 192، مع إضافة التركيز) ربما إذن يفشل جدل سميث، لأنه في بعض الحالات قد يكون لدى الفاعل الصالح رغبة عامة في فعل ما هو صواب. هناك أيضًا مخاوف أخرى. يبدو أن الرغبة العامة في فعل ما هو صواب تحتاج إلى أن يكون الفاعل واعياً بها لكي ينجح جدل سميث. لكننا قد نعتقد أن هذا يُخطئ في فهم ظاهريات الرغبات. على وجه الخصوص، يمكن أن تكون لدينا رغبات خلفية قد لا نكون واعين بها ولكنها تؤثر على سلوكنا وتغيره. على سبيل المثال، قد يكون لدى المرء رغبة عامة في أن يكون بصحة جيدة، ولكن لا يكون واعياً بها، أو رغبة في عبور الطريق دون أن يحضرها أبدًا إلى "مقدمة ذهنه". لذلك، قد يعتمد جدل سميث على فهم للرغبة لا يتناسب مع فهمنا اليومي.

ربما نحتاج إلى تجربة مقاربة أخرى لحل النقاش بين الجوانية والخارجية. يدور النقاش بين الجوانية والخارجية حول الصلة بين الحكم والدافعية، وتتعلق مناقشة رئيسية أخرى في علم النفس الأخلاقي بطبيعة الدافعية بدلاً من طبيعة هذه الصلة.

المنظور الهيومي للدافعية

The Humean account of motivation

المنظور الهيومي للدافعية – وهو منظور لم يعتقده هيوم نفسه على الأرجح (ميلجرام 1995) – هو على الأرجح المنظور الأكثر شيوعًا للدافعية بين علماء الأخلاق الفوقية. وهذا لأن ادعاءاته الرئيسية بسيطة وموحدة وتبدو صحيحة بشكل واضح.

على مدار الكتاب، تحدثنا عن الاعتقاد كوصف للعالم. على سبيل المثال، يمكن وصف الاعتقاد بوجود رجل على السطح بأنه وصف لوجود رجل على السطح. ومع ذلك، تبدو الأوصاف "خاملة"، بالمعنى المجازي، إنها "مجرد موجودة". إنها حساسة لما هو عليه العالم، لكن الاعتقاد بحد ذاته لا يحاول تغيير العالم بأي شكل من الأشكال. على سبيل المثال، إذا كنت أعتقد أن دراجتي لديها إطاران منفوخان واكتشفت أن أحدهما فارغ، فسيتغير اعتقادي. لا يوجد في امتلاك الاعتقاد نفسه ما يعني أنني سأحاول تغيير العالم لأمتلك إطارين منفوخين. إذا كانت المعتقدات أوصافًا، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يحركنا الاعتقاد بمفرده.

ما الذي يضفي الديناميكية على الاعتقاد؟ الإجابة الطبيعية هي أن الاعتقاد لن يحركنا إلا عندما نرغب في شيء ما. بالعودة إلى مثالنا، إذا كنت أعتقد أن إطاري فارغ ولكني أرغب في الذهاب لركوب الدراجة، فسأكون مدفوعًا لملء إطاري. لذلك، على عكس المعتقدات التي تكون حساسة لكيفية كون العالم، يبدو أن الرغبات تحاول جعل العالم يتناسب معها. (يُطلق على هذه الطريقة في التمييز بين المعتقدات والرغبات أحيانًا مجاز "اتجاه التوافق"؛ انظر همبرستون 1992). وبسبب رغبتي في ركوب الدراجة، سأحاول تغيير العالم – عن طريق نفخ إطاري – ليتوافق مع رغبتي. يبدو إذن أنه إذا كانت المعتقدات ستحفز، فلا بد أن تكون هناك بعض الرغبات المرتبطة بتلك المعتقدات بشكل مناسب.

بالطبع، تلعب المعتقدات بعض الدور. على سبيل المثال، إذا كنت أرغب في إنقاص الوزن ولكني لا أعتقد أن ممارسة الرياضة يمكن أن تساعد، فلن أكون مدفوعًا لممارستها. لذا، على

الرغم من أن الرغبات تبدو أنها تمنحنا الديناميكية، إلا أن المعتقدات ضرورية أيضًا. النقطة، مع ذلك، هي أنه بينما تبدو الرغبات كافية للدافعية، فإن المعتقدات ضرورية فقط.

ما يمكننا قوله إذن هو أنه بديهيًا، يكون الشخص مدفوعًا إذا وفقط إذا كان لديه رغبة واعتقاد مرتبط بها بشكل مناسب. هذا هو الجزء الأول من النظرية الهيومية. الجزء الثاني هو أنه لا توجد صلة ضرورية بين المعتقدات والرغبات. المعتقدات والرغبات حالتان عقليتان متمايزتان. بالنسبة لأي حالة يمكن أن نفكر فيها، حيث يكون الفاعل مدفوعًا، يقول الهيومي إنه من الممكن أن الفاعل قد لا يكون مدفوعًا لأنه ربما افتقر إلى رغبة ذات صلة.

باختصار، المنظور الهيومي للدافعية هو الأكثر قبولًا على نطاق واسع، ويدعي أنه في أي حالة يكون فيها الفاعل مدفوعًا، فسيكون لدى هذا الفاعل رغبة واعتقاد مرتبط بها بشكل مناسب. علاوة على ذلك، في أي حالة يكون فيها الفاعل مدفوعًا، كان من الممكن أن يفتقر الفاعل إلى الاعتقاد أو الرغبة ويفشل في التحفيز. هذا المنظور شائع لأنه يتناسب جيدًا مع طريقة تفكير الناس وكلامهم.

هل المنظور الهيومي واضح إلى هذا الحد؟
Is the Humean account really so obvious?

مهما كان المنظور الهيومي معقولًا، فقد نتساءل عما إذا كان يمكن أن يكون صحيحًا عالميًا. هل يمكننا أن نعرف قبليًا أن أي حالة دافعية ستتضمن اعتقادًا ورغبة مرتبطة بها بشكل مناسب؟ يجب أن يكون التحدي الأول هو محاولة العثور على مثال حيث نعتقد أن الدافعية موجودة ولكن لا يبدو أن هناك حاجة لوجود أي رغبة. هذا ليس جدالًا، وسيكون من المتسرع جدًا إقناع حتى أكثر الهيوميين ترددًا، لكن البحث عن مثل هذا المثال سيتحدى الافتراض بأن المنظور الهيومي يتناسب جيدًا مع طريقة تفكيرنا وكلامنا البديهية.

تأمل مثالًا: تخيل أن لديك زوجة أب شريرة. إنها تحبط جميع خططك عمدًا، إنها تخرب علاقاتك وهي بشكل عام شخصية كريهة. في لحظة جنون، وعدتها بأنك ستزورها في المستشفى إذا مرضت. لسوء حظك، مرضت ونقلت إلى المستشفى. نظرًا لوعدك، فإنك تلتزم على مضض بزيارتها مرة واحدة في الأسبوع (شاكًا بنصف قلب أن مرضها من تدبيرها الذاتي لإثبات وجهة نظر).

هذه حالة تكون فيها مدفوعًا لعمل شيء ما: الذهاب إلى المستشفى. إذا كان المنظور صحيحًا، فلديك اعتقاد ورغبة مرتبطة به بشكل مناسب. يبدو تحديد الاعتقاد سهلًا – فأنت تعتقد أن هذا هو التصرف الصحيح بسبب وعدك – ولكن ماذا عن رغبتك؟ للوهلة الأولى قد نعتقد أنه ليس لديك رغبة ذات صلة لرؤيتها – فبعد كل شيء، أنت تكره هذه المرأة. يوضح شيفر-لاندو هذه النقطة على النحو التالي:

[الفاعلون] في مثل هذه المواقف غالبًا ما يصفون دوافعهم بهذه الطريقة: أردت أن أستسلم، أن أذعن لرغباتي [على سبيل المثال، الرغبة في عدم زيارة المستشفى]. لم أفعل ذلك لأنني اعتقدت أنه سيكون خطأ. لم أرغب في x (المضي قدمًا نحو تلك الرصاصة، أو قبول اللوم، أو البقاء عفيفًا [انظر زوجة أبي])، ولكن الواجب ناداني. عرفت ما يجب فعله، وفعلته، ولتذهب الرغبات (المشاعر، الميول، الأهواء) إلى الجحيم. (2003: 123)

بالطبع، نحن نتحدث بتساهل وغالبًا ما تكون تفسيراتنا غير كاملة. علاوة على ذلك، قد نُخدع بالرغبات التي لدينا بالفعل، وبالتالي غالبًا ما تفشل تفسيراتنا في تقديم جميع العوامل المعنية. لذا قد يدعي الهيومي أنه على الرغم من طريقة الكلام والتفسير هذه، وعلى الرغم مما تشعر به، فإن هناك رغبة موجودة في هذه الحالة.

ما هو أفضل رد على هذه الأنواع من الأمثلة؟ يمكن للهيومي أن يجادل في بعض الحالات بأن طريقة كلامنا وظاهرياتنا يجب أن تتراجع إلى الخلف بحيث لا تُحتسب هذه الأنواع من الحالات ضده. أو يمكننا أن نأخذ طريقة كلامنا وظاهرياتنا كدليل أكثر أهمية، وفي هذه الحالة قد نرفض

المنظور الهيومي ونعتقد أنه يمكن أن تكون هناك أمثلة حيث يمكن أن يكون الفاعل مدفوعًا ولكن لا توجد رغبة حاضرة. يعتقد شيفر-لاندو أن مبادئنا التفسيرية تمنحنا سببًا لاختيار الخيار الأخير ورفض الخيار الهيومي. يسأل لماذا يجب علينا:

نعتقد أن كل هذه الشهادات [من الأشخاص الذين لا يذكرون الرغبات كجزء من دافعهم للعمل] يجب أن تتضمن خداعًا: إما خداعًا ذاتيًا، أو خداعًا مقصودًا لجمهور المرء؟ يبدو بدلاً من ذلك أن المبادئ التفسيرية تمنحنا سببًا لتقديم مثل هذا الحكم كملاذ أخير فقط. يخبرنا المنطق السليم أن رغباتنا عادة ما تصاحب أعمالنا، وغالبًا ما تحث عليها. كما يخبرنا أيضًا أنها لا تفعل ذلك أحيانًا. (Ibid.)

إذن، يوجد هنا تعارض. يحصل الهيومي على دعم لوجهة نظره بالإشارة إلى حقيقة أن الناس يعتقدون أن الدافعية تتكون من معتقدات ورغبات. ولكن، كما لاحظنا، يتحدث الناس أيضًا عن حالات يكونون فيها مدفوعين ولكن يفتقرون إلى الرغبة. يبدو إذن أنه إما أن يستخدم الهيومي طريقة تفكير الناس وكلامهم كدليل، وبالتالي يترك وجهة نظره عرضة لهذه الأنواع من الأمثلة المضادة، أو أنهم لا يعطون هذا القدر من الأهمية لطريقة تفكير الناس وكلامهم، وبهذا يفقدون الدعم لوجهة نظرهم.

إذا رفض المرء المنظور الهيومي، يمكن للمرء أن يجادل بأن المعتقدات الأخلاقية تكون أحيانًا كافية للدافعية، وبالتالي في هذه الحالات لا تكون هناك حاجة لأي رغبات على الإطلاق. يمكن للمرء أن يجادل بأن المعتقدات الأخلاقية تستلزم الرغبات، وأن هذا يؤدي إلى تحفيز الفاعل. أو يمكن للمرء أن يجادل بأن في كل مرة يكون فيها شخص ما مدفوعًا، تكون هناك رغبة حاضرة، ولكن هذه الرغبة لا تلعب دورًا مباشرًا في الدافعية. بالطبع، قد يعتقد المرء حتى أن التمييز بين الاعتقاد والرغبات لا يشمل جميع الحالات العقلية الممكنة، وفي هذا السياق يتحدث بعض الفلاسفة عن حالة مميزة تسمى "الرغبة-الاعتقاد" (besire) (انظر على سبيل المثال زانغويل 2008).

الآن بعد أن قدمنا الجوانية، والمنظور الهيومي، والمعرفية، يمكننا أن نحدد مشكلة حيوية تتعلق بعلاقتهم: مشكلة مهمة جدًا لدرجة أن مايكل سميث (1994) يسميها المشكلة الأخلاقية.

المنظور الهيومي، الجوانية، والمعرفية: المشكلة الأخلاقية

The Humean Account, Internalism, and Cognitivism: The Moral Problem

على مدار الكتاب، تحدثنا عن الجاذبية البديهية لثلاثة مواقف: المنظور الهيومي، الذي نظرنا إليه للتو؛ المنظور الجواني، الذي يدعي وجود صلة ضرورية بين الحكم والدافعية؛ والمعرفية، وهي الرأي القائل بأن الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات. سيكون من المفيد لو أمكننا الاحتفاظ بالثلاثة جميعًا، ولكن هذا إشكالي، وفي الواقع، غالبًا ما يجادل علماء الأخلاق الفوقية ضد واحد أو أكثر من هذه الآراء بالجدال لصالح الآخر أو الآخرين. على سبيل المثال، قد يجادلون بأن الجوانية والمنظور الهيومي كلاهما صحيحان، وأن هذا يظهر أنه ينبغي لنا رفض المعرفية (في الواقع، أظهرنا في الفصلين 2 و 6 أن هذا كان سببًا يقدمه اللا معرفيون لدعم موقفهم)؛ أو قد يجادلون بأن المعرفية والمنظور الهيومي كلاهما صحيحان، وبالتالي ينبغي لنا أن نكون خارجيين. ليس من المستغرب إذن أن العديد من الواقعيين في الأخلاق الفوقية – الذين بحكم كونهم واقعيين هم معرفيون – هم أيضًا خارجيون (مثل برينك 1984، بويد 1988، رايلتون 2003). أو هناك واقعيون، وبالتالي معرفيون، يعتقدون أن الجوانية صحيحة ويرفضون المنظور الهيومي (مثل ماكنوتون 1988، دانسي 1993، ماكدويل 1998). هذا التثليث المتناقض للجوانية، والمنظور الهيومي، والمعرفية هو طريقة لفهم التطورات الرئيسية في الكثير من الأخلاق الفوقية. سننظر الآن في هذا التناقض بمزيد من التفصيل.

المعرفية، نعم؛ المنظور الهيومي، نعم؛ الجوانية، لا

Cognitivism, Yes; The Humean Account, Yes; Internalism, No

افترض أن المعرفية صحيحة وأن الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات. على سبيل المثال، الحكم بأن إعطاء المال للجمعيات الخيرية صحيح هو التعبير عن الاعتقاد بأن إعطاء المال للجمعيات الخيرية صحيح. علاوة على ذلك، افترض أن المنظور الهيومي للدافعية صحيح. هذا يعني أن المعتقدات وحدها لا تستطيع

تحفز، ولا يمكن أن تكون هناك علاقة ضرورية بين الاعتقاد والرغبة. لكن تبني النزعة المعرفية وحساب هيوم يبدو أنه يجبرنا على رفض النزعة الداخلية. إذا كانت الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات، والمعتقدات لا يمكن أن تستلزم الرغبات، فإن الحكم الأخلاقي قد يكون مصحوباً برغبة أو لا يكون. ولكن بالنظر إلى أننا نفترض أن الرغبات ضرورية للتحفيز، فهذا يعني أن الأحكام الأخلاقية قد تحفز أو لا تحفز. وهذا بدوره يعني رفض النزعة الداخلية التي تدعي أن الأحكام الأخلاقية تحفز بالضرورة.

حساب هيوم، نعم؛ النزعة الداخلية، نعم؛ النزعة المعرفية، لا

The Humean Account, Yes; Internalism, Yes; Cognitivism, No

لنفترض أن حساب هيوم صحيح وأن الدافع ممكن فقط إذا كانت هناك رغبات ومعتقدات ذات صلة مناسبة، وأن المعتقدات لا يمكن أن تستلزم الرغبات. علاوة على ذلك، لنفترض أن النزعة الداخلية صحيحة. هذا يعني أن الأحكام الأخلاقية تحفز بالضرورة وبالتالي لا يمكن أن تعبر عن معتقدات، أي أن النزعة المعرفية يجب أن تكون خاطئة. لأنه إذا كان الحكم مرتبطًا بالضرورة بالتحفيز والمعتقدات ليست كافية لتحفيز الفاعل، فإن الأحكام لا يمكن أن تكون معتقدات. ستكون تعبيرات عن رغبات (أو بشكل عام حالات غير معرفية).

النزعة الداخلية، نعم؛ النزعة المعرفية، نعم؛ حساب هيوم، لا

Internalism, Yes; Cognitivism, Yes; The Humean Account, No

أخيرًا، لنفترض أن النزعة المعرفية صحيحة وأن الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات. علاوة على ذلك، لنفترض أن النزعة الداخلية صحيحة وأن الأحكام الأخلاقية تحفز بالضرورة. هذا يعني أنه يتعين علينا رفض حساب هيوم، الذي يجادل بأن للتحفيز نحتاج إلى رغبات ومعتقدات، لذا لكي تحفز الأحكام الأخلاقية التي هي معتقدات بالضرورة في كل مرة يصدر فيها شخص حكمًا أخلاقيًا، يجب بالضرورة أن تكون هناك رغبة موجودة. ولكن لضمان ذلك، سيتعين على المعتقدات أن تستلزم الرغبات، وهو ما يرفضه حساب هيوم صراحةً.

ما يقدمه هذا التناقض الظاهر هو طريقة محتملة للمضي قدمًا في النقاش الذي يبدو مستعصيًا بين النزعة الداخلية والنزعة الخارجية. لأنه إذا كانت هذه الثلاثة غير متوافقة حقًا، فإن الجدل حول حساب هيوم والنزعة المعرفية سيدفعنا نحو استنتاج في نقاش النزعة الداخلية والنزعة الخارجية.

من المثير للاهتمام أن بعض الفلاسفة قد جادلوا بأنه من الممكن الحفاظ على المواقف الثلاثة جميعها – وأبرزهم مايكل سميث (1994). بالنظر إلى ما قلناه، إذا نجح هذا، فسيكون موقفًا جذابًا.

خاتمة

Conclusion

تتعلق بعض النقاشات الأكثر مركزية في الأخلاق الفوقية بسيكولوجية الفاعل. النقاشان اللذان يشغلان معظم المساحة في الأدبيات هما بين أصحاب النزعة الداخلية والخارجية، وبين الهيوميين ومعارضي هيوم. وعلى وجه الخصوص، يهتم علماء الأخلاق الفوقية بما يفسر بشكل أفضل الصلة بين الحكم الأخلاقي والتحفيز، وكيفية تفسير ماهية أن تكون متحفزًا.

تُعزى مركزية علم النفس الأخلاقي جزئيًا إلى كيفية تأثيره على مجالات أخرى من الأخلاق الفوقية. على سبيل المثال، إذا كنت من أصحاب النزعة الداخلية وهيوميًا، فقد تضطر إلى رفض النزعة المعرفية، وبالنظر إلى أن الواقعية تتطلب النزعة المعرفية، فيجب عليك رفض الواقعية.

وبالتالي، يمكننا أن نرى أن القضايا في علم النفس الأخلاقي تؤثر بشكل مباشر على مجالات أخرى تناولناها في هذا الكتاب.

علاوة على ذلك، يمكن إرجاع تطور وجاذبية النزعة اللا معرفية جزئيًا إلى هذه القضايا في علم النفس. يمتلك تبني النزعة اللا معرفية الفائدة الفورية المتمثلة في السماح للشخص بالتمسك بحساب هيوم والنزعة الداخلية (انظر على سبيل المثال حجة بلاكبيرن من الناحية العملية، التي ناقشناها في الفصل السادس).

هل نريد الحفاظ على النزعة المعرفية، أو النزعة الداخلية، أو حساب هيوم؟ أم يجب أن نحاول اتباع مثال سميث والاحتفاظ بالثلاثة جميعًا؟

نقاط يجب تذكرها

THINGS TO REMEMBER

- تختلف النزعة الداخلية للتحفيز عن النزعة الداخلية للأسباب.
- 'الحقيقة اللافتة' لسميث هي تعميم تجريبي وليست مقصودة لتكون حقيقة مفهومية. وبالتالي، يمكن قبولها من قبل كل من النزاعيين الداخليين والخارجيين.
- اللاأخلاقي ليس شخصًا سيئًا أو لا يرغب في أن يكون أخلاقيًا: إنه شخص يصدر حكمًا أخلاقيًا ولكنه لا يتحفز.
- النقاش حول الدافع ليس هو نفسه النقاش حول الفعل.
- النقاش حول الدافع مستقل عما إذا كانت الأحكام الأخلاقية صحيحة أم خاطئة.
- يتضمن حساب هيوم الادعاء بأن المعتقدات والرغبات حالتان عقليتان متمايزتان، ويدعي هيوم أن المعتقدات لا تستلزم الرغبات أبدًا.

قراءات إضافية

Further Reading

المصدر الكلاسيكي (locus classicus) للنقاش بين النزعة الداخلية والخارجية هو سميث (1994: الفصل 3). يمكن العثور على نقطة بداية جيدة في مناقشة كل من النزعة الداخلية وحساب هيوم في شيفر-لانداو (2003: الجزء الثالث). المشكلة الأخلاقية قُدمت ونُوقشت لأول مرة في سميث (1994: الفصل 1). هناك كمية كبيرة من الأدبيات المعقدة غالبًا التي تحيط بهذه القضايا. عدد من المناقشات المتاحة حول النزعة الداخلية والخارجية هي ميلر (1996)، سميث (1996)، سادلر (2003)، وزانجويل (2003). لمناقشة شيقة حول كيفية تأثير الدراسات التجريبية في علم النفس على الأخلاق الفوقية، انظر روسكيز (2003). يمكن العثور على مناقشة جيدة ومتاحة لحساب هيوم، النزعة المعرفية، والتحفيز في دانسي (1993: الفصل 1).

الفصل 9: نظرية المعرفة الأخلاقية
Chapter 9: Moral Epistemology

يجب أن نفكر بأنفسنا، لا أن نستمع فقط لحدسنا.

أهداف الفصل
CHAPTER AIMS

- شرح حجة التراجع المعرفي.
- شرح ومناقشة الشكوكية والحدسية والتناسقية نقدياً.
- شرح لماذا قد تكون نظرية المعرفة الأخلاقية مهمة في مجالات الأخلاق الفوقية.
- مناقشة دور نظرية المعرفة داخل الأخلاق الفوقية.

مقدمة
Introduction

كنت أشاهد فيلمًا وثائقيًا قبل عدة سنوات وصُعقت عندما روى رجل يرتدي بدلة ما يلي: "لقد شاهدت العائلة بأكملها تُختبر بغاز الخنق وتموت في غرفة الغاز،" ... "الوالدان والابن والبنت. كان الوالدان يتقيآن ويموتان، لكنهما حتى اللحظة الأخيرة حاولا إنقاذ أطفالهما عن طريق التنفس الصناعي من الفم إلى الفم." ما عرفته حينها ومباشرة هو أن اختبار غاز الخنق على السجناء السياسيين أمر بغيض أخلاقيًا. بدا هذا فوريًا، غير إرادي، وغير مستنتج. ومع ذلك، يجادل المتشككون في الأخلاق بأن هناك أسبابًا وجيهة للاعتقاد بأننا لا نستطيع امتلاك أي معرفة أخلاقية. سيجادلون بأنني لا أستطيع أن أعرف أن اختبار غاز الخنق على السجناء السياسيين بغيض أخلاقيًا، أو أن الهولوكوست كان خطأً أخلاقيًا، أو أن الإغاثة من المجاعة أمر جيد.

على النقيض من ذلك، فإن علماء أخلاق فوقية آخرين أكثر تفاؤلاً بشأن إمكانية المعرفة الأخلاقية. على سبيل المثال، سيجادل الحدسيون والمتسقون بأن المعرفة الأخلاقية ممكنة. الهدف من هذا الفصل هو تحديد الشكوكية وهذه المواقف الأخرى، ورؤية كيف ترتبط بقضايا أخلاقية فوقية أخرى. أفضل طريقة للقيام بذلك هي البدء بحجة التراجع المعرفي.

حجة التراجع المعرفي
The Epistemic Regress Argument

يبدو من المعقول الادعاء بأنه لكي نعرف شيئًا ما، يجب أن يكون لدينا مبرر للاعتقاد به. على سبيل المثال، إذا اعتقدنا أن إسبانيا ستفوز بكأس العالم لكرة القدم ولكننا نعتقد ذلك فقط لأن أخطبوطًا وضع أحد مخالبه على علم إسبانيا، فإننا لن نكون نعرف أن إسبانيا ستفوز بكأس العالم. حركات الأخطبوط لا تبرر الاعتقاد بشأن أي فريق هو الأفضل في العالم. نحن بحاجة إلى تبرير للمعرفة.

تبدأ حجة التراجع من الملاحظة أن الاعتقاد مبرر إذا كان لدينا سبب وجيه للاعتقاد بأنه صحيح. على سبيل المثال، اعتقادي بأننا سنتناول الكاري للعشاء مبرر إذا كان لدي سبب وجيه للاعتقاد بذلك. من هذه النقطة البسيطة، يبدو أننا نولد تراجعًا لا نهائيًا. لنأخذ مثالاً شبيًا من أوبراين:

اعتقادي بأن المطعم الآسيوي المحلي لا يقدم تشانا بوري هذا الأسبوع مبرر باعتقادي بأنه رمضان، وباعتقادي بأن طاهي الإفطار لا يعمل خلال هذا المهرجان الديني. وهكذا، فإن الاعتقاد أ [مثل، المطعم الآسيوي المحلي لا يقدم تشانا بوري هذا الأسبوع] مبرر بالاعتقاد ب [مثل، طاهي الإفطار لا يعمل خلال هذا المهرجان الديني] والاعتقاد ج [مثل، أنه رمضان]. هذا التبرير استدلالي: بالنظر إلى ب وج، أستنتج أن أ صحيح. ومع ذلك، لكي يلعب ب وج دورًا مبررًا، أحتاج إلى أسباب إضافية للاعتقاد بأن هذه صحيحة. هناك، إذن، خطر تراجع التبرير. حتى لو كان الاعتقاد ج مبررًا بالاعتقاد د — أعتقد أنه رمضان لأن تقويمي يقول ذلك

– سيظل السؤال يثار حول ما إذا كان لدي سبب وجيه للتمسك بهذا الاعتقاد الإضافي [مثل، أن تقويمي يقول ذلك] (وهكذا).

يبدو إذن أن المعتقدات التي لدينا تكتسب تبريرًا عن طريق الاستدلال من معتقدات أخرى، ولكن هذه أيضًا معتقدات تحتاج إلى تبرير، وهكذا دواليك. يمكن أن يستمر هذا على ما يبدو إلى ما لا نهاية. في مواجهة هذا التراجع اللانهائي المحتمل، يبدو أن لدينا أربعة خيارات.

(أ) الموافقة على وجود تراجع لا نهائي في المعتقدات. (ب) الادعاء بأن التراجع يتوقف عند المعتقدات ولكن هذه المعتقدات غير مبررة (الشكوكية). (ج) الادعاء بأن التراجع يتوقف عند المعتقدات وهذه المعتقدات مبررة بطريقة غير استدلالية (الحدسية). (د) الادعاء بأن التراجع يتوقف لأن بعض المعتقدات مبررة بحكم كونها جزءًا من مجموعة متسقة من المعتقدات (التناسقية).

على الرغم من وجود أمور مثيرة للاهتمام يمكن قولها دفاعًا عن (أ) (انظر سانفورد 1984)، سنركز على (ب) - (د)، بدءًا بالشكوكية.

الشكوكية المعرفية: المعتقدات الأخلاقية لا يمكن تبريرها

Epistemic Scepticism: Moral Beliefs Cannot Be Justified

كما يوضح السرد عن غاز السجناء، تبدو الشكوكية خاطئة. من المؤكد أننا نعرف أن تسميم الناس بالغاز خطأ أخلاقيًا، تمامًا كما نعرف أن سلخ الأطفال، وإثارة المجاعة الجماعية، وما إلى ذلك هو خطأ. ومع ذلك، يجادل الشكوك بأننا مخطئون على الرغم من مشاعرنا حول هذه المسألة، وأنه لا توجد طريقة للدفاع عن الادعاء بأننا مبررون في معتقداتنا الأخلاقية.

إحدى الاستراتيجيات التي يتبنونها هي تقويض هذا الشعور باليقين تحديدًا. سيجادل الشكوك بأنه على الرغم من أننا نعتبر مشاعرنا بأن بعض الأشياء صحيحة أو خاطئة كدليل على أننا نستطيع معرفة هذه الأشياء صحيحة أو خاطئة، إلا أننا لا ينبغي لنا ذلك. على سبيل المثال، هناك كمية

متزايدة من الأعمال الرائعة التي تظهر أن المشاعر التي نعتبرها يقينية متقلبة، ويمكن التلاعب بها عن طريق تغيير ما نصنفه كعوامل غير ذات صلة فلسفياً مثل الجنس، التعاطف، الخلفية التعليمية، والتوقيت.

لذا، على سبيل المثال، إذا قيل للناس قصة يُطلب منهم فيها إنقاذ خمسة أشخاص أو شخص واحد (على سبيل المثال، في مشكلة العربة)، فإن إجاباتهم ستختلف اعتمادًا على أشياء مثل ما إذا كانت القصة تُروى بضمير المتكلم أو الغائب، أو تُروى قبل أو بعد معضلات أخرى (انظر على سبيل المثال، ألكسندر ووانبرغ 2007). كما يذكر ستايسي سوان وآخرون:

بقدر ما تكون [معتقداتنا بأن بعض الأشياء صحيحة/خاطئة] حساسة لهذه الأنواع من المتغيرات، فإنها غير مناسبة للقيام بالعمل الذي يطلبه الفلاسفة منها. [هذه المعتقدات] تتتبع أكثر من مجرد المحتوى الفلسفي ذي الصلة لتجارب التفكير؛ إنها تتتبع عوامل غير ذات صلة بالقضايا التي تحاول تجارب التفكير معالجتها. يجب أن يكون الوضع الاجتماعي-الاقتصادي والخلفية الثقافية لشخص يفكر في تجربة تفكير غير ذي صلة بما إذا كانت تلك التجربة الفكرية تقدم حالة معرفة أم لا. هذه الحساسية للعوامل غير ذات الصلة تقوض وضع الحدس كدليل.

ربما تكون الثقافة، أو الاشمئزاز الجسدي، أو الإشارة إلى العائلة هي العناصر التي تؤدي إلى يقيننا بأن تسميم السجناء بالغاز خطأ. إذا كان الأمر كذلك، فإن هذا يبدو أنه يهدد الادعاء بأننا نستطيع فقط أن نعرف أن بعض الأشياء إما صحيحة أو خاطئة.

هذه النقاط جنبًا إلى جنب مع حجة التراجع تعني أن المتشكك يمكنه تحدي أولئك الذين يعتقدون أننا نستطيع امتلاك معرفة أخلاقية لتقديم حجة متماسكة لصالح مثل هذا الادعاء.

يفعل الحدسي ذلك بالادعاء بأننا نستطيع امتلاك معرفة أخلاقية لأن بعض المعتقدات الأخلاقية مبررة ذاتيًا، ويعتقد التناسقي أننا نستطيع امتلاك معرفة أخلاقية لأن المعتقدات يمكن تبريرها كونها جزءًا من مجموعة متماسكة من المعتقدات.

مع ذلك، تبدو الحدسية — وهي الرأي القائل بأن فهم بعض المعتقدات يكفي لتبرير إيماننا بها — غريبة. قد نجد، على سبيل المثال، صعوبة في فهم كيف أن إدراك أن التبرع بالمال للجمعيات الخيرية صحيح يبرر لنا الإيمان بذلك. إذا ادعينا أننا نعلم أن تسميم السجناء خطأ لكننا نعتقد أننا لا نحتاج لتقديم المزيد من الأسباب لذلك، أفليس هذا مجرد عناد؟ قد نعتقد أن الحدسية هي ببساطة ترخيص لأي شخص لادعاء المعرفة الأخلاقية بأي شيء. ماذا عن التماسكية — وهو الرأي القائل بأن الاعتقاد مبرر لأنه جزء من مجموعة متماسكة من المعتقدات الأخرى؟ لماذا يجب أن يكون هذا صحيحًا؟ بعد كل شيء، من غير الواضح لماذا يعني وضع اعتقاد غير مبرر ضمن مجموعة من المعتقدات فجأة أنه أصبح مبررًا. من أين ينبع هذا التبرير؟

سنتحدث قليلًا أكثر عن الشكوكية قبل أن ننظر فيما قد يقوله الحدسيون والتماسكيون لهذا النوع من التحدي. يقول الشكوكي إن تبرير معتقداتنا الأخلاقية استدلالي وأن سلسلة الاستدلال تنتهي. لكن الاعتقاد الأخير في السلسلة غير مبرر، وبالتالي لا يوجد اعتقاد أخلاقي مبرر. لصياغة الأمر استعاريًا: بما أن الاعتقاد الأخير غير مرتكز على التبرير، فإن سلسلة الاعتقادات تطفو حرة، غير مبررة. إذا كان هذا صحيحًا، فإننا لا نكون أبدًا مبررين، على سبيل المثال، في اعتقادنا بأن تعذيب الأطفال شر، أو أن العمل الخيري جيد، أو أن الوفاء بالوعود هو الشيء الصحيح الذي يجب فعله.

يلزم تقديم بعض التوضيحات ومضمون لهذه النظرة الشكوكية. هناك مجموعة كاملة من المواقف الفلسفية التي تُسمى "الشكوكية الأخلاقية"، مثل الرأي القائل بأن الادعاءات الأخلاقية ليست قابلة للصدق، أو أن الادعاءات الأخلاقية خاطئة دائمًا، أو أنه لا توجد أسباب وجيهة لكي نكون أخلاقيين. لكن الشكوكية في هذا الفصل تدور حول التبرير: إنها الادعاء بأن لا توجد معتقدات أخلاقية مبررة. علاوة على ذلك، لا يلزم أن يكون هناك أي تأثير عملي مباشر لقبول الشكوكية الأخلاقية. كما يذكر والتر سينوت-آرمسترونج، أحد أبرز الشكوكيين الأخلاقيين:

[الشكوكيون الأخلاقيون] لا يحتاجون إلى أن يكونوا أقل دافعية للأخلاق، ولا يحتاجون إلى أن تكون لديهم أسباب أقل ليكونوا أخلاقيين، من خصومهم. يمكن للشكوكيين الأخلاقيين التمسك بالمعتقدات الأخلاقية بنفس القوة التي يتمسك بها غير الشكوكيين. يمكن للشكوكيين الأخلاقيين حتى الاعتقاد بأن معتقداتهم الأخلاقية صحيحة بحكم توافقها مع واقع مستقل. كل ما يجب على الشكوكيين الأخلاقيين إنكاره هو أن معتقداتهم الأخلاقية (أو معتقدات أي شخص) مبررة بالطريقة ذات الصلة، ولكن هذا يكفي لجعل الشكوكية الأخلاقية مثيرة للجدل وذات أهمية كبيرة.

أحد أسباب أهمية هذه الشكوكية حول التبرير هو آثارها على مجالات أخرى من الميتاأخلاق. على سبيل المثال، لها صلة مباشرة بالنقاش حول الواقعية (انظر الفصلين 4 و 5). دعونا ننظر باختصار لماذا.

أحد أسباب تبني الواقعية الأخلاقية قد يكون أن الخصائص الأخلاقية تعني أننا يمكن أن نمتلك معرفة أخلاقية. إذا كان القتل، كحقيقة واقعة، يمتلك خاصية الخطأ، فيمكننا حينئذٍ أن نتوصل إلى معرفة ذلك. لكن إذا كانت الشكوكية الأخلاقية صحيحة، فلا يمكننا امتلاك المعرفة، وعلى وجه الخصوص، لا يمكننا أن نعرف أن القتل يمتلك خاصية الخطأ. قد تبدو الواقعية أقل جاذبية بكثير إذا كانت الشكوكية صحيحة، وبالتالي لا يمكننا أبدًا أن نكون مبررين في معتقداتنا الأخلاقية. في الواقع، غالبًا ما تكون الإبستمولوجيا سببًا لرفض الواقعية: "الكثير ممن يشككون في الواقعية الأخلاقية يفعلون ذلك لأسباب معرفية" (المرجع نفسه: 100).

حتى مع وجود المخاوف بشأن محاولة تقديم استجابة لحجة التراجع من خلال الحدسية والتماسكية، يبدو أنه إذا كان الخيار الوحيد الآخر هو تبني الشكوكية، فيجب علينا أن نبذل جهدًا أكبر للرد على هذه المخاوف. سنبدأ بالحدسية (ج)، وهي الادعاء بأن بعض المعتقدات مبررة غير استدلاليًا.

إذا كانت الحدسية صحيحة، فكيف نكتسب المعرفة الأخلاقية؟

If Intuitionism Is Right, How Do We Acquire Moral Knowledge?

أحد الأمور التي تجعل الأدبيات المتعلقة بالنظرية الأخلاقية للمعرفة صعبة الفهم هو أن مصطلح "الحدسية" يُستخدم غالبًا بطريقتين مختلفتين. يُستخدم أحيانًا لوصف نظرية أخلاقية مطوّرة، ولكن في مناسبات أخرى يُستخدم كادعاء حول كيفية تبرير المعتقدات الأخلاقية. بالطبع، يمكننا الجمع بين هذين الاستخدامين بحيث قد ندافع عن الحدسية كنظرية من خلال الادعاء بأنه بفهم بعض المعتقدات الأخلاقية نكون مبررين في الإيمان بها (انظر على سبيل المثال، روس 1930). لكن هذه الآراء متميزة، وسنتجاهل النظرية الأخلاقية ونلتزم بالحدسية كادعاء حول التبرير المعرفي.

تذهب الحدسية إلى أنه يمكننا الرد على الشكوكي بالادعاء بأن التراجع يتوقف عند المعتقدات الأخلاقية المبررة غير استدلاليًا. كما اقترح في مثال تسميم السجناء، تبدو الحدسية متوافقة مع ماهية الكائن الأخلاقي، ويبدو أنها تتناسب مع الظاهراتية لكون المرء فاعلًا أخلاقيًا. إذًا، هل يمكن للحدسيين أن يخبرونا المزيد؟

الحدسية: المعرفة الأخلاقية من خلال الملاحظة الأخلاقية

Intuitionism: Moral Knowledge Through Moral Observation

السؤال الأول الذي قد يتبادر إلى أذهاننا هو: بأي آلية، أو بأي ملكة، يمكننا أن نتوصل إلى امتلاك هذه المعتقدات المبررة غير استدلاليًا؟ يقدم الحدسيون عادة إجابتين، تركز الأولى على المعرفة البعدية والثانية على المعرفة القبلية. سندرس هذه الخيارات تباعًا.

إذا نظرت إلى السماء، هل أنت مبرر في الاعتقاد بأنها زرقاء؟ أو بالنظر إلى هذه الصفحة، هل أنت مبرر في اعتقادك بأن عليها كلمات؟ في معظم الحالات، تعتقد أنك كذلك، ولكن عند التأمل، لا يبدو أن مثل هذه المعتقدات مبررة من خلال استدلال من معتقدات أخرى. لقد

وجهت عينيك ببساطة إلى مكان معين ونظرت. يبدو أن الملاحظة تظهر أنه يمكننا أن نتوصل إلى معرفة أشياء معينة، لكن هذه المعرفة لا تستند إلى تبرير استدلالي.

ولكن هل يمكن للاستناد إلى الملاحظة أن يساعد حقًا؟ بعد كل شيء، نحن مهتمون بالمعرفة الأخلاقية، أوليست الملاحظة الأخلاقية غريبة بعض الشيء؟ الملاحظات اليومية مثل رؤية أن دراجتي متسخة أو أن الباب الأمامي مفتوح لا تشبه تجربتنا في الوصول إلى المعتقدات الأخلاقية. كيف ينبغي لنا أن نفهم مفهوم "الملاحظة الأخلاقية"؟

إذا اعتقدنا أن الملاحظة تقتصر على هذه الأنواع من الحالات — الحالات التي توجد فيها أشياء مستقلة عن العقل نتواصل معها معرفيًا عبر حواسنا الخمس — فإن الملاحظة الأخلاقية ستكون رؤية غريبة. لأننا لا نختبر الخصائص الأخلاقية بهذه الطريقة: نحن لا نرى الخطأ يطفو فوق عملية طعن أو يطل من محفظة تُسرق. ومع ذلك، كما يكتب ماكنوتون (1988):

> قد نفترض أن الخصائص الوحيدة التي يمكن ملاحظتها هي "الموضوعات المناسبة" للحواس الخمس: اللمس، الشكل، والملمس؛ السمع، الصوت، وهلم جرا. إذا تبنينا هذا التصور الصارم لما يمكن إدراكه، فمن الواضح أن ليس فقط الخصائص الأخلاقية بل أيضًا الكثير من الأشياء التي نعتبر أنفسنا ندركها عادة ستكون، بالمعنى الدقيق للكلمة، غير قابلة للملاحظة. إذا كنا، من ناحية أخرى، مستعدين للسماح بأنني أستطيع أن أرى أن هذا الجرف خطير، وأن سميث قلق، أو أن شيئًا ما أبعد من آخر، فلا يبدو أن هناك سببًا للتردد في قبول الملاحظة الأخلاقية.

على الرغم من أن هذه طريقة واعدة للمضي قدمًا، قد نضغط على الادعاء بأن الملاحظة الأخلاقية تمنحنا معتقدات غير استدلالية من خلال ملاحظة أنه يبدو أن الملاحظة الأخلاقية لا تحدث إلا على خلفية معتقدات أخرى. على سبيل المثال، قد يكون بسبب اعتناقك لنظرية أخلاقية معينة أن تلاحظ خطأ موقف ما.

ومع ذلك، لن يكون هذا سوى بداية لحجة ضد الحدسية. ولتهديد الحدسية بشكل أكبر، سيتعين علينا أن نظهر أن ملاحظاتنا الأخلاقية لا يقوم بها أشخاص يمتلكون مجموعة كاملة من المعتقدات الأخرى فحسب، بل أيضًا أن المعتقدات المكتسبة من خلال الملاحظات الأخلاقية تستمد تبريرها بفضل بعض تلك المعتقدات. على سبيل المثال، عندما نكون الاعتقاد بوجود غيوم في السماء، قد تكون لدينا أيضًا معتقدات أخرى حول كون السماء زرقاء، وحول وقت اليوم، وحول ما سنتناوله للعشاء وهكذا دواليك، لكن هذه المعتقدات لا تبرر الاعتقاد بوجود غيوم في السماء. قد يكون بعضها ذا صلة وبعضها غير ذي صلة، لكن هذا ليس هو نفسه استخدامها لتبرير الاعتقاد بوجود غيوم في السماء.

لذلك، يمكن للحدسي أن يعترف بوجود معتقدات أخلاقية أخرى عندما نقوم بملاحظة أخلاقية، وبأننا لا نشكل معتقدات أخلاقية غير استدلالية بمعزل عن غيرها، ولكن في الوقت نفسه يدعي أن هذه المعتقدات لا تُستخدم كتبرير استدلالي. ربما التفكير العميق فيما يعنيه أن يبرر اعتقاد ما اعتقادًا آخر يمكن أن يساعد الحدسيين الأخلاقيين عند توظيف فكرة الملاحظة الأخلاقية.

الحدسية: المعرفة الأخلاقية من خلال التأمل القبلي

Intuitionism: Moral Knowledge Through A Priori Reflection

قد نعتقد أن الحديث عن الملاحظة الأخلاقية سيكون محدودًا بالطرق التالية. يبدو الحديث عن الملاحظة غير مناسب للعديد من معتقداتنا الأخلاقية، وخاصة للمواقف المستقبلية أو الافتراضية. علاوة على ذلك، يبدو أن الملاحظة الأخلاقية قادرة فقط على إعطائنا أحكامًا محددة. ألاحظ خطأ هذه الحالة أو تلك. كيف يمكن للملاحظة أن تمنحنا معرفة بالادعاءات العامة مثل أن التعذيب خطأ دائمًا؟ (ينكر بعض النظريين أننا يمكن أن نمتلك مثل هذه المعرفة العامة؛ على سبيل المثال، ريدج ومكيفر 2008).

يمكن القول إن قياس الحدسي على المعرفة القبلية يمكن أن يساعد في التعامل مع هذه الأنواع من المخاوف، من خلال الادعاء بأنه بالاستدلال والتأمل يمكننا اكتساب معتقدات أخلاقية مبررة

غير استدلاليًا.

يكمن مفتاح هذا الرأي في فكرة أن بعض المعتقدات الأخلاقية بديهية. إليك اقتباس شهير يتعلق بأنواع المعتقدات الأخلاقية التي قد تُعتبر كذلك: "نحن نرى هذه الحقائق بديهية، وهي أن جميع الناس خُلقوا متساوين، وأن خالقهم قد وهبهم حقوقًا معينة غير قابلة للتصرف، ومن بين هذه الحقوق: الحياة، والحرية، والسعي وراء السعادة" (إعلان الاستقلال الأمريكي). أو، بتصريح أقل شهرة بقليل، يذكر شيفر-لاندو:

> يبدو لي بديهيًا أنه، مع تساوي العوامل الأخرى، من الخطأ أن نستمتع بألم الآخرين، وأن نسخر من الضعفاء ونهددهم، وأن نلاحق ونعاقب من يُعرف أنهم أبرياء، وأن نبيع أسرار الآخرين لمجرد الكسب الشخصي.

بالطبع، قد لا تكون هذه معتقدات بديهية حقيقية. الفكرة العامة، مع ذلك، هي أنه إذا كانت كذلك، فإن فهمها يكفي لتبرير إيماننا بها. بناءً على عمل روبرت أودي (1998)، دعونا الآن نوضح عددًا من المفاهيم الخاطئة حول البديهية، ومعها عددًا من المخاوف التي لدى الناس بشأن هذا الشكل من الحدسية القبلية.

(أ) البديهية لا تستلزم العصمة. على الرغم من أنه قد يكون صحيحًا أن لدينا اعتقادًا أخلاقيًا بديهيًا، إلا أن هذا قد لا يكون واضحًا لنا. لا يوجد شيء في مفهوم الاعتقاد الأخلاقي البديهي يعني أنه إذا اعتقدنا أن لدينا واحدًا، فإننا نمتلكه بالفعل. بالتالي، وبشكل حاسم، لا يمكن للحدسي أن يدعي احتكار المعرفة الأخلاقية لأنه لا يستطيع التأكد مما إذا كانت المعتقدات التي يظن أنها بديهية هي كذلك بالفعل. (ب) يمكننا تغيير رأينا حول ما هو بديهي. دعونا نفترض أننا نفهم ونقبل اعتقادًا بديهيًا بناءً على هذا الفهم. هذا لا يعني أنه يجبرنا على التمسك به بأي ثمن. على سبيل المثال، إذا كان اعتقادًا بديهيًا أن العنصرية خطأ، ونحن نفهمه ونقبله بناءً على فهمه، فإننا نعرفه. ومع ذلك، يمكننا في مرحلة ما تغيير وجهات نظرنا حول هذه القضية. (ج) البديهية لا

تستبعد التبرير الاستدلالي. يمكننا فهم اعتقاد أخلاقي وقبوله لأننا نفهمه. وهذا سيعني أننا نعرفه. ومع ذلك، هذا لا يستبعد إمكانية تقديم أسباب لماذا هو

أننا أدركناها على أنها صحيحة. النقطة هي أنه عندما يكون لدينا اعتقاد بديهي، فإننا إذا فهمناه وآمنا به، نكون مبررين في الإيمان به على هذا الأساس. طالما أن هذا موجود، يمكننا أيضًا التحدث عن الأسباب والاستدلالات والتفسيرات، ولن يقوض هذا الحدسية. بهذه المؤهلات، يمكننا أن نرى كيف يمكن للحدسية أن تبدأ في الاستجابة لعدد من الاتهامات الشائعة الموجهة ضدها.

أولاً، قد يتهم الناس الحدسيين بالغطرسة. إذا اعتقدت حدسية أن العنصرية مقبولة أخلاقيًا، فقد تدعي أنها تفهم ذلك وتقبله على هذا الأساس، وبالتالي، قد تستنتج أنها تعلم أن العنصرية مقبولة. هل الحدسية ترخيص لأي شخص ليؤكد أنه يعرف أي ادعاء أخلاقي يختار قبوله؟ لا، لأننا قد نكون مخطئين بشأن ما نعتقد أنه معتقدات بديهية. لذا، في مثالنا، لا يمكن للعنصري أن يعرف ما إذا كانت معتقداته حول العنصرية بديهية. لذلك، حتى لو كانت الحدسية صحيحة، يجب أن نكون حذرين في الاعتقاد بأننا نعرف هذا أو ذاك الادعاء الأخلاقي.

ثانيًا، يمكنك أن تكون حدسياً وطبيعيًا. صحيح أن عددًا من الحدسيين البارزين مثل مور (Moore [1903] 1993) كانوا غير طبيعيين، لكننا لسنا بحاجة إلى تبني وجهة نظر معينة حول طبيعة الخصائص الأخلاقية. لا يمكننا بالتالي أن نجادل من عدم معقولية المفترض للاطبيعية إلى خطأ الحدسية.

ثالثًا، هناك قلق من أن الحدسي يتطلب نوعًا خاصًا من القدرة التي تسمح للناس باكتساب معتقدات مبررة غير استدلالية. فعلى سبيل المثال، يعتقد ماكي أن الحدسية يجب أن تُرفض لأنها تتطلب: "قدرة خاصة... مختلفة تمامًا عن طريقتنا العادية في معرفة كل شيء آخر" (Mackie 1977: 39، مع التركيز). لا يطور ماكي هذا الادعاء، ولكن بالنظر إلى ما قلناه عن المعرفة البعدية (a posteriori) والقبلية (a priori)، فإن ما يقوله يبدو خاطئًا. فمن المحتمل أنه لا

توجد قدرة خاصة مطلوبة عندما نكتسب معتقدات مبررة غير استدلالية من خلال الملاحظة والتفكير.

ما أظهرته هذه المؤهلات هو أن الحدسية القبلية (a priori) والحدسية البعدية (a posteriori) أكثر مرونة مما قد نعتقده في البداية. سننظر الآن بإيجاز في مدى معقولية قبول ادعاء التماسكي بأن بعض المعتقدات مبررة لأنها جزء من مجموعة متماسكة من المعتقدات.

مقدمة في التماسكية
An Introduction to Coherentism

يقول التماسكي إن المعرفة الأخلاقية ممكنة. الفكرة الأساسية هي أن الاعتقاد الأخلاقي سيكون مبررًا إذا ارتبط بالطريقة الصحيحة بالمجموعة الصحيحة من المعتقدات المتماسكة. كما يكتب جيفري ساير-ماكورد (Geoffrey Sayre-McCord):

ما يهمها في تماسكيتها، كما أراه، هو أنها تعتقد (سلبيًا) أنه لا توجد فئة من المعتقدات متميزة معرفيًا، و (إيجابيًا) أن المعتقدات مبررة فقط إذا، وإلى حد أنها، تماسك جيدًا مع المعتقدات الأخرى التي يحملها المرء.

قد نعتقد أن فكرة التماسك هذه تبدو مريبة بعض الشيء. أليست دائرية بطريقة ما؟ لقد سمعت أناسًا يقولون إنهم يؤمنون بالله لأن الكتاب المقدس يقول إنه موجود، والكتاب المقدس هو كلمة الله الموحاة. من الواضح أن هذا لا يعطينا تبريرًا لوجود الله لأن الاستدلال دائري. ولكن إذا كانت فكرة التماسكي هي أن المعتقدات تكتسب التبرير لأنها تدور حول نفسها، فلماذا هذا مختلف؟

الإجابة هي أن نوع التبرير الذي يعتمد عليه حساب التماسك مختلف. الاستدلال الدائري في مثال الكتاب المقدس والله يعتمد على شكل خطي من التبرير. يتم تبرير اعتقاد بواسطة آخر، والذي يبرر بواسطة آخر، والذي يبرر بواسطة آخر، وفي النهاية تدور المعتقدات حول نفسها. ومع

ذلك، يعتمد التماسكي على حساب كلي للتبرير. الاستعارة التي تُذكر غالبًا هي استعارة الطوف. يظل الطوف عائمًا ليس بسبب لوح معين (اعتقاد) ولكن بسبب كيفية تماسك الهيكل بأكمله (مجموعة كاملة من المعتقدات المتماسكة). بسبب هذا الحساب الكلي للتبرير، يمكن للماسكي أن يتحدث عن اعتقاد مبرر دون اتهام بالدائرية. الوحدة الأساسية للتقييم عندما يتعلق الأمر بالتبرير المعرفي هي نظام المعتقدات بأكمله الذي يمتلكه الفاعل. الاعتقاد - لنقل، أن التبرع للأعمال الخيرية هو الشيء الصحيح الذي يجب فعله - يكون مبررًا إذا وفقط إذا كان جزءًا من المجموعة الأكثر تماسكًا المتاحة.

ستعتمد معقولية هذا الحساب على متطلبات التماسك. سنقدم بعض التعليقات العامة التي تستند بشكل فضفاض إلى عمل ساير-ماكورد (Sayre-McCord 1996).

الشرط الأول لتماسك مجموعة من المعتقدات هو أن تكون المجموعة متسقة منطقيًا. لا يمكن أن يكون لدينا مجموعة متماسكة تحتوي على اعتقاد ونفيه. على سبيل المثال، لا يمكنني أن أؤمن بأن غريس هي ابنة جون، وأؤمن أيضًا أن غريس ليست ابنة جون.

الشرط الثاني هو أن يكون الاعتقاد متسقًا أدلةً. تخيل أنني أعتقد أن من غير المرجح أن يفوز مات باليانصيب، وأن مات قد فاز باليانصيب. هذا متسق منطقيًا، ولكن قد نظل نعتقد أنه غير متماسك، لأن "وزن الأدلة التي تقدمها المعتقدات المختلفة [من غير المرجح أن يفوز مات باليانصيب، ومات قد فاز باليانصيب]... في المجموعة... يتعارض، في المجمل، مع... بعضها البعض" (Sayre-McCord 1996: 166).

ومع ذلك، فإن الاتساق الإدلة والمنطقي ليسا كافيين. يمكننا أن نتخيل مجموعات من المعتقدات تفتقر إلى التماسك ولكنها مع ذلك متسقة إدلةً ومنطقيًا. على سبيل المثال، تخيل أن لدينا ثلاثة معتقدات: إنها تمطر؛ فريا و بيث جميلتان؛ العناكب تسمع بأقدامها. هذا بالتأكيد متسق منطقيًا ومتسق أدلةً، لكننا قد لا نعتقد أنه متماسك بشكل خاص، لأن المعتقدات تدور حول أشياء غير ذات صلة.

في المقابل، إذا نظرنا إلى مجموعة من المعتقدات التي تدور حول نفس الأشياء وهي متسقة منطقياً وإدلةً، فسنرغب في القول إن المجموعة متماسكة. تخيل أنني أعتقد أن الجو مشمس دائمًا في ساوث كارولينا، وأن تيم في ساوث كارولينا، وأن الشمس مشرقة على تيم. يبدو هذا متماسكًا، لأنه ليس متسقًا إدلةً ومنطقياً فحسب، بل يتميز أيضًا بالترابط. فالمعتقدات مرتبطة ببعضها البعض، ويمكن استنتاج أحد المعتقدات من الآخرين. لذا، على الرغم من أن الاتساق جيد للتماسك، إلا أنه إذا كانت الأدلة الداعمة للمعتقدات تدعم بعضها البعض، فهو أفضل.

ومع ذلك، قد يظل هناك قلق من أن التماسك سهل التحقق منه، لأنه قد يكون هناك اعتقادان فقط في مجموعة تكون متماسكة لأنها متسقة منطقياً وإدلةً ولها ترابط. وبالتالي فإن حجم مجموعة المعتقدات مهم. إذا كان لدينا مجموعتان من المعتقدات متساويتان في الاتساق والترابط ولكن إحداهما تحتوي على المزيد من المعتقدات، فإن تلك المجموعة تكون أكثر تماسكًا. لذا، فإن تماسك مجموعة من المعتقدات سيتضمن اعتبارات الاتساق المنطقي، والاتساق الإدلي، والترابط، والحجم.

إن رد التماسكي على المتشكك هو أنه يمكننا امتلاك معرفة أخلاقية، حيث يمكن تبرير معتقداتنا الأخلاقية لكونها جزءًا من مجموعة متماسكة من المعتقدات. هذا بالكاد يخدش السطح في نقاش حول أفضل طريقة لبناء التماسك. ومع ذلك، بدلاً من الخوض في هذا، سنحدد قلقًا بشأن التماسكية.

قلق بشأن التماسكية

A Worry About Coherentism

قد نعتقد أنه بطريقة ما مهمة يجب أن يكون التبرير مرتبطًا بالعالم. ومع ذلك، إذا كان حساب التماسك صحيحًا، فلا يبدو الأمر كذلك. لنأخذ مثالاً. في عام 1988، دخل عامل سكة حديد بولندي يبلغ من العمر 65 عامًا، يدعى يان غرزيبسكي، في غيبوبة بعد أن صدمه قطار. في عام 2007، استيقظ وقال: "عندما دخلت في غيبوبة، كان هناك فقط الشاي والخل في المتاجر،

وكانت اللحوم مقننة، وكانت طوابير البنزين الضخمة في كل مكان... الآن أرى الناس في الشوارع بهواتف محمولة وهناك الكثير من السلع في المتاجر لدرجة تجعل رأسي يدور."

إذا افترضنا أن معتقدات يان في عام 1988 كانت مبررة لأنها كانت جزءًا من مجموعة متماسكة، فهذا يعني أنه عندما استيقظ من غيبوبته في عام 2007، ستظل معتقداته مبررة. من الواضح أنه سيشكل المزيد من المعتقدات عندما يدرك أنه عام 2007 وأنه كان في غيبوبة، لكن هذه لن تكون نفس مجموعة المعتقدات. ومع ذلك، إذا استمر في امتلاك نفس المعتقدات التي كانت لديه في عام 1988، فوفقًا للتماسكي، سيظل مبررًا.

قد يبدو هذا غريبًا، وأحد أسباب ذلك هو أن التبرير يبدو بطريقة ما مرتبطًا بالحقيقة: على سبيل المثال، إذا كان اعتقادنا بأن القتل خطأ مبررًا لأنه جزء من المجموعة الأكثر تماسكًا من المعتقدات، فقد نعتقد أن كون جزءًا من المجموعة الأكثر تماسكًا من المعتقدات يعني أن اعتقادي أكثر احتمالًا أن يكون صحيحًا. كما يذكر لورانس بونجور: "...جزء حاسم من مهمة نظرية معرفية كافية هو إظهار وجود صلة مناسبة بين حسابها المقترح للتقنين المعرفي والهدف المعرفي للحقيقة. أي، يجب إظهار بطريقة ما أن التقنين كما تصوره النظرية مفضٍ إلى الحقيقة، وأن من يسعى وراء المعتقدات المبررة من المرجح على الأقل أن يجد معتقدات صحيحة."

المشكلة هي أنك إذا نظرت إلى معايير التماسك، فإنها لا تذكر الحقيقة. لذلك، من الممكن في حساب التماسكي للتبرير أن تكون مجموعة متماسكة من المعتقدات خاطئة بشكل رئيسي. وبالتالي، يبدو أن التماسكي مجبر على قبول أنه يمكننا أن نملك اعتقادًا مبررًا ولكنه قد لا يكون صحيحًا. على سبيل المثال، إذا كان اعتقادنا بأن القتل خطأ مبررًا لأنه جزء من المجموعة الأكثر تماسكًا من المعتقدات، فإن هذا لا يعني أن الاعتقاد بأن القتل خطأ أكثر احتمالًا أن يكون صحيحًا.

بسبب هذه الصعوبات، كان بعض التماسكين حريصين على الجدال لصالح نظرية تماسكية للتبرير ونظرية تماسكية للحقيقة على حد سواء (نفس المرجع). لسنا بحاجة للخوض في تفاصيل مثل هذا الحساب هنا، ولكن لاحظ أنه إذا كانت نظرية تماسك الحقيقة صحيحة، فلا يمكن أن يكون

لدينا مجموعة متماسكة خاطئة بشكل رئيسي. وهذا بدوره يعني أن التبرير يمكن اعتباره مفضياً إلى الحقيقة، ويمكن مواجهة أحد الحجج الرئيسية ضد التماسكية.

خاتمة

Conclusion

بالتأكيد يمكننا أن نعرف أن اختبار غازات الاختناق على العائلات خطأ، ومن الصعب تصديق أن أي شخص يمكن أن يشك في هذه الحقيقة. ومع ذلك، شكك الفلاسفة فيما إذا كان بإمكاننا أن نكون واثقين جدًا من هذا. المتشكك، بالاعتماد على حجة التراجع المعرفي والمشاكل مع الحدسية والتماسكية، يجبرنا على تقديم دفاع فلسفي عن المعرفة الأخلاقية. يعتقد الحدسي أنه يمكن تبريرنا في الاعتقاد بمعتقد أخلاقي بمجرد فهمه. ويعتقد التماسكي أن المعتقدات الأخلاقية مبررة بكونها جزءًا من مجموعة متماسكة من المعتقدات.

بصرف النظر عن الموقف الذي نقرر تبنيه، هناك سؤال منهجي عام يستحق التفكير فيه. لخصت إحدى طالباتي هذا في بريد إلكتروني: "المشاكل التي تناولناها في نظرية المعرفة الأخلاقية كانت في الغالب قضايا معرفية عامة، ولا يزال الناس يحاولون حلها في هذا المجال... فهل لا تعتقد أنه من الحكمة أن نترك نظرية المعرفة الأخلاقية ونرى النتائج العامة من الناس الذين ينظرون في هذه القضايا في نظرية المعرفة المباشرة، ثم يمكن تطبيق الاستنتاجات على الميتاأخلاق؟"

هذا سؤال جيد. هل يجب أن ننتظر حتى يتوصل علماء المعرفة إلى استنتاجات وننقلها إلى المجال الميتاأخلاقي؟ أم يجب أن نفكر في المعرفة الأخلاقية بشكل مستقل عن النقاشات العامة الأخرى في نظرية المعرفة؟ نحن بحاجة إلى تحديد أين نوجه جهودنا. هل حل المخاوف المعرفية يعني أنه يمكننا استخلاص استنتاجات حول الأنطولوجيا أو علم النفس أو اللغة؟ إذا كان "العديد من المتشككين في الواقعية الأخلاقية متشككين لأسباب معرفية"، فإذا تمكنا من حل مشكلة المعرفة، فقد يفتح هذا الطريق لتبني الواقعية. أم يجب أن تأخذ الأنطولوجيا مركز الصدارة، وبمجرد أن نختار الواقعية أو اللاواقعية أو أي شيء آخر، يمكننا أن نقرر أي نظرية معرفية تناسبنا بشكل

أفضل؟ علاوة على ذلك، قد نعتقد أن هناك بعض القضايا الفريدة التي لا يمكن مناقشتها والتفكير فيها إلا من داخل الميتاأخلاق، وأننا لا نستطيع ببساطة نقل القضايا دون تأهيل من مجالات أخرى. ربما تعني القضايا المتعلقة بالمعيارية أننا لا نستطيع التفكير في نظرية المعرفة أو الأنطولوجيا أو علم النفس أو اللغة بمعزل عن الأخلاق؟ ومع ذلك، مهما قررنا، يبدو أن القضايا في نظرية المعرفة سيكون لها تأثير على ما هو جذاب وغير جذاب بالنسبة لنا ضمن بقية الميتاأخلاق.

أمور يجب تذكرها

THINGS TO REMEMBER

- تشير الحدسية إلى نظرية أخلاقية أو تفسير للتبرير المعرفي.
- الشك الأخلاقي ليس هو نفسه اللا معرفية أو الشك العام حول كون المرء أخلاقيًا.
- يرفض التماسكين الأشكال الخطية للتبرير، لذا من غير المفيد وصفهم بأنهم يعتقدون أن المعتقدات الأخلاقية "تدور حول نفسها".
- الحدسي ليس ملزمًا بوجود خصائص غير طبيعية.
- لا تعني الحدسية أن شخصًا ما يمكنه الادعاء بأنه يعرف ما هو الصواب والخطأ. بل هي ادعاء بإمكانية امتلاك المعرفة الأخلاقية.

قراءات إضافية

Further Reading

يُعد أوبراين (O'Brien 2006) مقدمة ممتازة للقضايا العامة في نظرية المعرفة. يقدم شيفر-لاندو (Shafer-Landau 2003: جزء 5) ملخصًا جيدًا للمواقف الرئيسية في نظرية المعرفة الأخلاقية ويدافع عن موقف حدسي. المرجع الكلاسيكي (locus classicus) لحساب تماسك في نظرية المعرفة الأخلاقية هو ورقة ساير-ماكورد (Sayre-McCord 1996) الرائعة ولكن الصعبة، وللتماسكية بشكل عام هو بونجور (Bonjour 1988). يمكن العثور على مسح شامل وميسر

للشك الأخلاقي في سينوت-آرمسترونغ (Sinnott-Armstrong 2006). هناك ورقتان حديثتان تدافعان عن المعرفة الأخلاقية من خلال الإدراك وهما تشابل (Chappell 2008) وكوليسون (Cullison 2010).

الفصل 10: الخيالية واللا-وصفي المعرفي
Chapter 10: Fictionalism and Non - descriptive Cognitivism

إن إظهار خطأ الرجل شيء، ووضعه في حيازة الحقيقة شيء آخر. جميعنا نتظاهر، والمهم هو أن نحافظ على وجه جاد.

أهداف الفصل
CHAPTER AIMS

- تمييز الخيالية التأويلية عن الخيالية الثورية.
- إثارة بعض المخاوف حول كلا شكلي الخيالية.
- تحديد ونقد اللا-وصفي المعرفي.

الخيالية التأويلية والثورية
Hermeneutic and Revolutionary Fictionalism

من الخطأ الاعتقاد بأن الخيالية نظرية واحدة يمكن تقسيمها إلى رؤى تأويلية وثورية؛ بل من الأفضل اعتبار الخيالية التأويلية والخيالية الثورية موقفين متميزين. الخيالية التأويلية هي نظرية وصفية تدعي شيئًا عن ماهية ممارستنا الأخلاقية. أما الخيالية الثورية فهي نظرية معيارية تدعي شيئًا عن ما ينبغي أن تكون عليه ممارستنا الأخلاقية. مع أخذ ذلك في الاعتبار، من الجدير طرح الأسئلة التالية عند التفكير في كل نظرية.

الخيالية التأويلية:
:Hermeneutic fictionalism

- هل وصفها لممارستنا الأخلاقية دقيق؟
- هل يمكن أن يكون وصفها صحيحًا حتى لو لم ندركه على هذا النحو؟

الخيالية الثورية:

:Revolutionary fictionalism

- هل صحيح أنه يجب علينا تغيير ممارستنا الأخلاقية؟
- هل من الممكن تغيير ممارستنا الأخلاقية؟

الخيالية التأويلية

Hermeneutic Fictionalism

يجادل أصحاب الخيالية التأويلية بأنه على الرغم من أن معظم الناس لا يدركون ذلك أبدًا، إلا أن هناك أسبابًا وجيهة للاعتقاد بأن ممارستنا الأخلاقية تستند إلى "التظاهر" وأننا نخرط في خيال أخلاقي. يعتقدون، على سبيل المثال، أننا عندما نقول في حديثنا اليومي "إعطاء المال للجمعيات الخيرية صحيح"، فإننا لا نعتقد فعليًا أن إعطاء المال للجمعيات الخيرية صحيح، بل نتظاهر بذلك. لمعرفة سبب كون هذه طريقة مفيدة للتفكير في ممارستنا الأخلاقية، سننظر في مثال آخر.

تأمل الألعاب التي يلعبها الأطفال. تلعب بناتي لعبة يتظاهرن فيها بأنهن فيوليت وصني في مغامرة من سلسلة "أحداث مؤسفة" للمؤلفة ليموني سنيكت. الكرسي المغطى ببطانية هو كهف، والسلالم هي جرف صخري. في ألعاب التظاهر مثل هذه، توجد قواعد. في لعبة بناتي، لا يمكنك الانضمام والبدء في فعل أي شيء تريده. لا تستطيع صني أن تتحول إلى روبوت، ولا تستطيع فيوليت أن تجدف القارب صعودًا على الجرف، ولا يستطيع الكونت أولاف الشرير أن يصبح قديسًا فجأة. من الممكن أيضًا إجراء نقاش هادف وخلاف داخل اللعبة. بمجرد أن يلعبوا اللعبة، يمكنهم أن يطرحوا أسئلة ذات معنى مثل "ما هي أفضل طريقة لعبور البحيرة؟"، "هل غادر الكونت أولاف الكهف حقًا؟" و"هل صني متسلقة أفضل من فيوليت؟"

علاوة على ذلك، بمجرد أن نلعب لعبة تظاهر، فإن بعض الأشياء تكون صحيحة أو خاطئة داخل اللعبة. استمرارًا لمثالنا، من الصحيح أن صني طفلة، ومن الخطأ أن فيوليت تستطيع الطيران، ومن الصحيح أن الكونت أولاف يتربص في الكهف، ومن الصحيح أن الجرف خطير وهكذا. الأمر الحاسم هو أنه على الرغم من أن هذه الادعاءات الخيالية يمكن أن تكون صحيحة، لا أحد يعتقد أنها صحيحة حرفيًا. حقيقة الادعاء داخل اللعبة لا تلزمنا بوجود العالم الموصوف. بعبارة استخدمناها في الفصل 4، الحقيقة في لعبة التظاهر لا تتطلب أطروحة صانع الحقيقة. على الرغم من أنه من الصحيح أن الجرف ثلجي، هذا لا يعني أنه يجب علينا الخروج وشراء الكرامبونات للصعود على السلالم. إذا كانت الخيالية التأويلية محقة، فيمكنها طرح الادعاءات التالية حول ممارستنا الأخلاقية.

(أ) يمكن أن تكون الادعاءات الأخلاقية صحيحة وفقًا للخيال الأخلاقي. (ب) يمكن أن تكون الادعاءات الأخلاقية صحيحة حتى لو لم تكن هناك خصائص أو حقائق أخلاقية. (ج) يمكننا تأكيد الادعاءات الأخلاقية ونفيها وتضمينها ومناقشتها. سيكون من الجذاب جدًا أن نتمكن من قبول هذه المجموعة من الادعاءات. لأنه إذا كان (أ) صحيحًا، فيمكننا رفض نظرية الخطأ (الفصل 3)، وإذا كان (ب) صحيحًا، فيمكننا تجنب الأسئلة الوجودية المحرجة حول ماهية الخصائص والحقائق الأخلاقية، وكيف نتوصل إلى معرفتها، وكيف ترتبط بالخصائص والحقائق غير الأخلاقية (الفصلين 4 و 5). ومع ذلك، عندما نتأمل ممارستنا الأخلاقية الخاصة، فإنها لا تبدو وكأنها خيال، وهذا يمثل صعوبة بالنسبة لأصحاب الخيالية التأويلية.

تحدي للخيالية التأويلية: سلطة الشخص الأول

A Challenge to Hermeneutic Fictionalism: First-Person Authority

تأمل اقتباسين: "إذا كانت الخيالية التأويلية صحيحة... فإن هذا يقدم شكلاً جديدًا وقاسيًا للغاية من فشل سلطة الشخص الأول على حالاته العقلية الخاصة" (ستانلي 2001: 47، مع إضافة التأكيد)، و"الأخلاق قبل كل شيء هي المكان الذي لا نتظاهر فيه. نقف بثبات، نضرب على

الطاولة، ونجد أصواتنا تهتز باليقين" (بلاكبيرن 2005: 9). مشكلة واضحة في الخيالية التأويلية هي أنها تدعي أن ممارستنا الأخلاقية الحالية هي خيال؛ ومع ذلك، عندما نتأملها، لا يبدو أن الأمر كذلك. على سبيل المثال، عندما نصيح في التلفزيون: "لكن العنصرية خطأ!"، يكون صوتنا "يهتز باليقين"، وعندما يتخذ الناس قرارات تهدد حياتهم مثل القتال من أجل بلادهم، فإنهم لا يعتقدون أن واجبهم الأخلاقي خيال. أن تكون أخلاقيًا بالتأكيد لا يبدو وكأنه خيال! ومع ذلك، قد يكون كذلك، وقد يكون من الممكن لنا أن نفهم لماذا هذا هو الحال.

تأمل مثالاً يوضح هذه الإمكانية. عندما تعلق لصديقك بأنك لا تفكر كثيرًا في "الدفعة الجديدة من الطلاب" (crop of students)، يجب أن تضحك عندما يسألك كيف تزرع حقلًا من الطلاب. من الواضح أن عبارتك عن كونها "دفعة من الطلاب" لم تكن حقيقة حرفية. ومع ذلك، وهذا هو المفتاح، لم يكن شعورها مختلفًا عندما قيلت. ربما يكون السبب في ذلك هو أننا مألوفون جدًا بالاستعارات لدرجة أننا نستخدمها دون تفكير ثانٍ. يقترح أصحاب الخيالية التأويلية أنه بطريقة مماثلة، نحن مألوفون جدًا باستخدام اللغة الأخلاقية كخيال لدرجة أنه لا توجد ظواهر مصاحبة لذلك. وهذا سيكون حينئذٍ استجابة للتحدي من سلطة الشخص الأول. ومع ذلك، على الرغم من أن هذا يعالج القلق الظاهراتي الأساسي، إلا أنه يؤدي إلى قضية أخرى. إذا لم يكن هناك طريقة لمعرفة "من الداخل" ما إذا كنا منخرطين في التظاهر، فكيف يمكن لأي شخص أن يقول بثقة إنه غير منخرط في التظاهر؟ على وجه الخصوص، ما الذي يسمح لأصحاب الخيالية التأويلية بالاعتقاد بأن الأخلاق خيال بينما الحديث عن الحب، الرياضيات، العلوم، التاريخ، الوقت أو أي شيء آخر ليس كذلك؟

الطريقة الواضحة ستكون منح المتحدث سلطة في الأمر بحيث إذا قال إنه غير منخرط في خيال، فهو ليس كذلك. ومع ذلك، هذا يقوض الاستجابة للنقطة الظاهراتية. إذا كان هناك اختبار يمكن أن يقدم دليلًا على أن الأخلاق خيال بينما الموضوعات الأخرى ليست كذلك، فإن هذا بالتأكيد سيعطي مصداقية لادعاء الخيالية التأويلية. إليك طريقة قد نوضح بها ذلك: تأمل اقتباسًا من كتاب "الحادث الغريب للكلب في الليل" (The Curious Incident of the Dog in the

Night-Time)، وهو سرد من منظور طفل مصاب بالتوحد: كلمة "استعارة" تعني حمل شيء من مكان إلى آخر... وهي عندما تصف شيئًا باستخدام كلمة لشيء ليس هو. هذا يعني أن كلمة "استعارة" هي استعارة. أعتقد أنه يجب أن تسمى كذبة لأن الخنزير لا يشبه اليوم، والناس ليس لديهم هياكل عظمية في خزاناتهم. وعندما أحاول تكوين صورة للعبارة في رأسي، فإنها تربكني فقط لأن تخيل تفاحة في عين أحدهم لا علاقة له بحب شخص كثيرًا ويجعلك تنسى ما كان يتحدث عنه الشخص. تعكس هذه القصة حقيقة حول التوحد، وهي أن الأشخاص المصابين بالتوحد يجدون صعوبة في التعامل مع الخيال والتظاهر والادعاء. ربما يمكننا استخدام هذه الحقيقة كاختبار؟ إذا كان أصحاب الخيالية التأويلية محقين وكانت الأخلاق خيالًا، فتوقع أن يكافح الأشخاص المصابون بالتوحد معها بنفس الطريقة التي يكافحون بها مع الخيالات الأخرى. المشكلة بالنسبة لأصحاب الخيالية التأويلية هي أن معظم الدراسات التجريبية في علم النفس تستنتج أنهم لا يفعلون ذلك، وبالتالي فقد فشل اختبارنا لمساعدة الخيالية التأويلية على إظهار أن الأخلاق خيال (انظر، على سبيل المثال، ولفبيرغ 1999).

الخيالية الثورية

Revolutionary Fictionalism

لا يوجد خطأ في التغيير، إذا كان في الاتجاه الصحيح. إذا كنت ستقوم بثورة، فمن الأفضل أن يكون لديك سبب. عادة ما يعتبر أصحاب الخيالية الثورية هذا السبب أن جميع أحكامنا الأخلاقية خاطئة بشكل منهجي وموحد، وأن طرح ادعاءات خاطئة ليس مفيدًا لنا بقدر ما هو الانخراط في الخيال الأخلاقي. لفهم الخيالية الثورية بشكل أفضل، من الجدير مقارنتها بالخيالية التأويلية. على وجه الخصوص، من الجدير النظر في وصفهما المختلف لممارستنا الأخلاقية الحالية. لفهم هذا، دعونا نأخذ مثالاً. تخيل من جهة معلم تاريخ يقرأ من كتاب "الهوبيت" لتولكين وكأنه حقيقي، ومن جهة أخرى معلم لغة إنجليزية يقرأ من "الهوبيت" كخيال. يمكن القول إننا نعتقد أن معلم التاريخ يقدم ادعاءات خاطئة، وليس معلم اللغة الإنجليزية. يجادل أصحاب الخيالية الثورية بأنه عندما نطرح ادعاءات أخلاقية حاليًا، فإننا مثل معلم التاريخ الذي يقرأ من "الهوبيت" وكأنه

سرد حقيقي. أما أصحاب الخيالية التأويلية فيجادلون بأنه عندما نطرح ادعاءات أخلاقية حاليًا، فإننا مثل معلم اللغة الإنجليزية: نحن ندخل في خيال. لذا، يعتقد أصحاب الخيالية الثورية أننا نؤمن حقًا بما نقوله عندما نطرح ادعاءات أخلاقية، وبالتالي عندما نطرح ادعاء أخلاقي، فإننا نقول شيئًا خاطئًا. أما أصحاب الخيالية التأويلية فيعتقدون أننا لا نؤمن فعليًا بما نقوله عندما نطرح ادعاءات أخلاقية، وبالتالي فإن حديثنا الأخلاقي ليس خاطئًا بشكل منهجي وموحد (إنه ليس نظرية خطأ). دعونا نسلم مع أصحاب الخيالية الثورية بأننا جميعًا مخطئون بشكل منهجي وموحد في ادعاءاتنا الأخلاقية. وفقًا للخيالية الثورية، لدينا خياران.

(أ) يمكننا التخلي عن الحديث الأخلاقي تمامًا – وهذا ما يسميه الفلاسفة الإلغائية. (ب) يمكننا الموافقة على أن جميع الأحاديث الأخلاقية خاطئة بشكل منهجي وموحد، ونتوقف عن تصديق ما نقوله ونبدأ في التظاهر (الخيالية الثورية). لكي تكون الخيالية الثورية معقولة، يجب أن يكون الخيار (ب) مفضلاً على (أ): أي، يحتاج أصحاب الخيالية الثورية إلى إظهار أن الانخراط في خيال أكثر فائدة من التخلي عن الأخلاق تمامًا. بالاعتماد على عمل ريتشارد جويس، من أصحاب الخيالية الثورية (مثل 2001، 2005)، سنفحص بإيجاز لماذا يعتقدون ذلك.

لماذا لا نتخلى عن الأخلاق؟

Why Not Give Up Being Moral?

قد نعتقد أنه إذا كان أصحاب الخيالية الثورية محقين وأن جميع أحاديثنا الأخلاقية خاطئة بشكل منهجي وموحد (نظرية الخطأ)، فإن أفضل ما يمكن فعله هو التخلي عن حديثنا الأخلاقي تمامًا. ألن يكون الأمر غريبًا إلى حد ما أن نستمر في استخدام اللغة الأخلاقية بينما لا يوجد شيء يستجيب لها؟ تأمل مثالاً. تخيل أن جميع علماء الفلك المؤثرين في ذلك اليوم أخبرونا على الهواء مباشرة في التلفزيون أنه قد تم الآن إثبات أن المريخ لا وجود له فعليًا، وأن سبب اعتقادنا جميعًا بوجوده كان بسبب بعض الأخطاء في الرياضيات والمعدات. في كل مرة يتحدث فيها الناس عن المريخ، سيكونون مخطئين. ماذا سيحدث لحديثنا عن "المريخ"؟ من المفترض أنه سيتوقف عن

الاستخدام، وبصرف النظر عن حديث الناس أحيانًا عن كيف كنا نفكر في المريخ ككوكب أحمر وما إلى ذلك، سيتوقف الناس في النهاية عن الحديث عن المريخ وكأنه موجود.

إذا كان هذا صحيحًا، فمن المعقول أن تكون الاستجابة الصحيحة لنظرية الخطأ هي (أ): الإلغائية. إذا لم يكن هناك خير، أو شر، أو صواب، أو خطأ، وبالتالي فإننا نخطئ في كل مرة نتحدث فيها وكأنها موجودة، فإنه يبدو من الأفضل التوقف عن الحديث عن الخير والشر والصواب والخطأ وما إلى ذلك. ومع ذلك، من بين أولئك الذين يعتقدون أن نظرية الخطأ صحيحة، قلة فقط كانوا جريئين بما يكفي لاتخاذ هذا المسار (مثل جارنر 2007). سيكون من الشجاعة بالتأكيد للميتاأخلاقي أن يصف لنا التخلي عن الحديث الأخلاقي تمامًا. ومع ذلك، فإن السبب الرئيسي لعدم تبني الإلغائية هو أن الميتاأخلاقيين جادلوا بأن شيئًا ما سيفقد إذا توقف الناس عن جميع الأحاديث الأخلاقية. كيف سيكون العالم بدون حديث أخلاقي؟ من غير المحتمل أن نشهد فوضى. من المفترض أن الناس ما زالوا قادرين على تنسيق الإجراءات، وتحديد القواعد والعقوبات وما إلى ذلك دون حديث أخلاقي. لذا، فإن أي فائدة يحددها أصحاب الخيالية الثورية، يجب أن تكون أكثر من مجرد القدرة على تنسيق الإجراءات وما إلى ذلك. وفقًا لجويس (مثل 2005)، ما سيفقد هو سهولة تنسيق الإجراءات. تجعل الأخلاق هذا الاتفاق والتنسيق أسهل لأن مصطلحات مثل "ينبغي"، و"الواجبات"، و"الالتزامات" لها وزن معين. إذا وضعنا القواعد بلغة أخلاقية، فإنها تبدو وكأنها فوق المساومة. يبدو أننا أكثر قدرة على مقاومة الانحراف عن طريق الإغراء إذا صيغت القضايا بمصطلحات أخلاقية. كما قال جريج ريستال وزملاؤه:

"الوكيل الذي ينخرط في التظاهر بأن مسار عمل معين هو المسار الصحيح — عمل "يجب فعله ببساطة" — هو أكثر عرضة لمقاومة إغراء فعل خلاف ذلك، من وكيل يحكم ببساطة أنه من مصلحته القصوى القيام بذلك... قد يعتقد المرء أيضًا أن المفردات الأخلاقية مطلوبة في تربية الأطفال. مفاهيم مثل الصواب والخطأ، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة قد تلعب دورًا لا غنى عنه في تشجيع الأطفال على التصرف بطرق معينة، والامتناع عن التصرف بطرق أخرى." هل هذا

هو السبب في أن الخيالية ستكون مفيدة أكثر من الإلغائية؟ لا يمكن أن يكون كذلك. إذا كان ما قلناه حتى الآن صحيحًا، فإن كل ما أظهرناه هو أن الإيمان بالأخلاق أكثر فائدة

من التخلي عنه. إذا أريد للخيالية أن تكون مقنعة، فعلينا أن نبين أن الإيمان الزائف بالأخلاق أكثر فائدة من التخلي عنها. كما يقول جويس: "يفوز الخيالي بالنقاش إذا أظهرت أن هناك فائدة يمكن الحصول عليها من الإبقاء على الخطاب الأخلاقي كخيال، وهي فائدة ستُفقد (دون أي مكسب تعويضي) بإلغاء الخطاب الأخلاقي بالكامل" (جويس 2005: 302، مع إضافة التأكيد). يجادل الخيالي الثوري بأن هذا ممكن، لأنه يبدو أن هناك فوائد يمكن جنيها من الانخراط في الإيمان الزائف.

لننظر إلى ظاهرة توضح فوائد الانخراط في الإيمان الزائف. يذكر أطباء غرفة الطوارئ أن عدد الأشخاص الذين ينجون من طلقات الرصاص خلال العشرين عامًا الماضية يفوق أي وقت مضى. التفسير هو أن الناس عندما يتعرضون لإطلاق نار يميلون إلى التفاعل بالطريقة التي يرون بها الشخصيات في الأفلام تتفاعل. وبما أن الشخصيات في الأفلام غالبًا ما تكون خارقة في كيفية تعاملها مع جروح طلقات الرصاص، فإن الناس، كجزء من هذا الإيمان الزائف، سيعتقدون أنهم يستطيعون النجاة أكثر مما ينبغي لهم - فسيولوجيًا - أن ينجوا. لهذا الإيمان الزائف في هذه الحالة فائدة عملية مباشرة. يقدم جويس مثالاً آخر على فائدة الإيمان الزائف: لنصنف أنني مصمم على ممارسة الرياضة بانتظام بعد حياة من الكسل، لكنني أجد نفسي أستسلم للإغراء. ستكون الاستراتيجية الفعالة لي أن أضع قاعدة قوية وراسخة: يجب أن أقوم بخمسين تمرين بطن كل يوم، لا أقل... ربما في الحقيقة لا يهم كثيرًا أن أقوم بخمسين تمرين بطن كل يوم، طالما أنني أقوم بحوالي خمسين في معظم الأيام. لكن بالسماح لنفسي بالتقصير العرضي، بإعطاء نفسي الإذن أحيانًا بالخروج عن الروتين... فإنني أهدد حتى قيامي بحوالي خمسين تمرين بطن في معظم الأيام. أؤدي بشكل أفضل إذا شجعت نفسي على التفكير في خمسين تمرين بطن يوميًا كقيمة غير قابلة للتفاوض، كشيء يجب علي فعله إذا أردت أن أصبح لائقًا بدنيًا.

إذن، ستكون الحجة هي أن الإيمان الزائف بأن بعض الأفعال صواب أو خطأ يزيد من تحكمنا الذاتي، وبالتالي فمن المرجح أن نحصل على بعض الفوائد من الانخراط في خيال، مقارنة بالتخلي عن الأخلاق كليًا. لا يلتزم الخيالي الثوري بالادعاء غير المعقول بأننا ننتظر حتى نُغرى بالسرقة أو الغش أو خرق الوعد قبل الانخراط في الإيمان الزائف بالأخلاق. بل الاقتراح هو أنه عندما تنشأ هذه الإغراءات، يمكننا مقاومتها لأننا التزمنا بالفعل - بما يسميه جويس "الالتزام المسبق" - بتبني التظاهر تجاه الأخلاق. الفكرة هي أنه بالنظر إلى حقيقة نظرية الخطأ، ينبغي لنا أن نختار أن نكون خياليين بشأن الأخلاق. وهذا يعني أنه في أي موقف أخلاقي مستقبلي، سنُوجّه بطريقة تفيدنا أكثر مما لو كنا قد تخلينا عن الأخلاق كليًا.

بعض المخاوف بشأن الخيالية الثورية

Some Worries for Revolutionary Fictionalism

لنتخيل أشخاصًا يلتزمون بتبني الأخلاق الخيالية ويورث الآباء هذه العادة من جيل إلى جيل، وهكذا: ... ينشأ الشخص ببساطة على التفكير بمصطلحات أخلاقية، ويوضع الالتزام المسبق من قبل الوالدين. في الطفولة، قد تُقدّم هذه الوصايا وتُقبل كعناصر اعتقاد... وهكذا يصبح التفكير في أنواع معينة من الأفعال على أنها "صحيحة أخلاقيًا" وغيرها "خاطئة أخلاقيًا" طبيعيًا ومتأصلًا.

سيكون الأمر طبيعيًا ومتأصلًا لدرجة أن "ما يدور في ذهن... [الفاعل] قد يكون مطابقًا تمامًا لما يدور في ذهن المؤمن الأخلاقي الصادق — لا يجب أن 'يشعر' بأنه إيمان زائف على الإطلاق (وبالتالي قد يكون له نفس التأثير على السلوك كاعتقاد)" (المرجع نفسه: 306). السؤال الأول الذي قد يطرحه هو: إذا كان كل هذا صحيحًا، فكيف نعرف أننا لم نشهد بالفعل الثورة التي يريدها الخياليون الثوريون؟ بعبارة أخرى، ما الذي يجعل الخيالي الثوري واثقًا جدًا من أن نظرية الخطأ وليست الخيالية التأويلية هي أفضل وصف لممارستنا الأخلاقية الحالية؟ من المفترض أن الإجابة التي سيقدمونها هي أننا في الوقت الحاضر لا نتظاهر بالاعتقاد بل نعتقد حقًا أن الأشياء صواب وخطأ. ومع ذلك، لا نريد أن نعرف كيف يصف الخياليون الثوريون الأخلاق كما هي،

بل ما الذي يبرر وصفهم لها بهذه الطريقة. بعبارة أخرى، يحتاج الخياليون الثوريون إلى توضيح الفرق بين الاعتقاد بأن "القتل خطأ" والإيمان الزائف بأن "القتل خطأ"، حتى يتمكنوا من تحديد الممارسة الحالية على أنها اعتقاد – بدلاً من إيمان زائف – ويمكنهم وصف ثورتهم. ولكن ما الذي يمكن أن يكون هذا المؤشر؟ لا يمكن أن يكون أي شيء في عقول الناس لأنه حتى الإيمان الزائف لا يجب أن يشعر بأنه إيمان زائف على الإطلاق. إحدى الطرق الممكنة للاستجابة هي أن "الفرق بين الاثنين لا يحتاج إلا إلى أن يكون ميلًا لدى الخيالي (على الرغم من أنه لا ينتبه إليه): ميل لإنكار أن أي شيء خطأ أخلاقيًا حقًا، عندما يوضع في سياقه الأكثر حرجًا [على سبيل المثال، قاعة الفلسفة]" (المرجع نفسه: 306). أردنا طريقة للتمييز بين الوصف التأويلي والثوري لممارستنا الحالية. من المفترض أن الخياليين من كلا المعسكرين سيكونون ميالين لإنكار أن أي شيء خطأ أخلاقيًا حقًا، صواب، وهكذا دواليك. لذا، فإن النظريات لم تنفصل بعد. بناءً على ذلك، يجب طرح المزيد من الأسئلة حول المقارنة مع الإلغائية والآثار المعيارية لكل من الخيالية الثورية والتأويلية.

المعرفية غير الوصفية

Non-descriptive Cognitivism

لإنهاء هذا الفصل، يجدر الإشارة إلى موقف طوره هورغان وتيمونز (مثل، 2000، 2006). إنه رأي مهم لأنه يتحدى افتراضًا مركزيًا تبنيناه في جميع أنحاء هذا الكتاب، ويفتح أيضًا مجالًا مفاهيميًا جديدًا يمكن لأخصائي الميتاأخلاق استكشافه. سنوجز لماذا يجادلون بأن أخصائيي الميتاأخلاق كانوا يعملون تحت افتراض خاطئ. حتى الآن، كنا نفترض أنه إذا عبر حكم أخلاقي عن اعتقاد، فإن ذلك الحكم الأخلاقي يمكن اعتباره وصفًا. لقد اعتبرنا المعرفية قابلة للتبادل مع الوصفية. يعتقد هورغان وتيمونز أن هذا خطأ، وأنه، بصفتنا معرفيين، هناك أدلة جيدة لقبول أن الأحكام الأخلاقية هي تعبيرات عن معتقدات، ولكن من الأفضل اعتبار تلك المعتقدات المعبر عنها بالأحكام الأخلاقية غير وصفية. وهكذا، يستنتج هورغان وتيمونز أن الأحكام الأخلاقية هي تعبيرات عن معتقدات غير وصفية. على سبيل المثال، الزعم بأن القتل خطأ هو التعبير عن

اعتقاد، لكن هذا ليس وصفًا للقتل بأنه يمتلك خاصية الخطأ. كما يقولون: ... الفكر والخطاب الأخلاقي... ليس من شأنه تمثيل أو الإبلاغ عن الحقائق الأخلاقية (سواء كانت واقعية موضوعية، أو مبنية، أو نسبية)؛ المصطلحات الأخلاقية والمفاهيم التي تعبر عنها لا تعمل على تحديد الخصائص الأخلاقية. باختصار، الأحكام الأخلاقية ليست نوعاً من المعتقدات الوصفية. ولكن... نحن نؤكد مع ذلك أن هذه الأحكام هي بالفعل معتقدات؛ نحن نرفض الرأي القائل بأن جميع المعتقدات هي معتقدات وصفية.

كما سنرى، الفائدة المباشرة لهذا هي أنه يدعم الطبيعة المعرفية لممارستنا الأخلاقية: إنه يرفض الواقعية ولكن الأهم أنه ليس نظرية خطأ. هذا الجمع ممكن لأنه وفقًا لهورغان وتيمونز، لا تصف المعتقدات العالم على أنه يمتلك أي خصائص أو حقائق أخلاقية. ولذلك فإن حقيقة عدم وجود خصائص أو حقائق لا تعني أن الأحكام الأخلاقية كلها خاطئة. ومع ذلك، يحتاجون إلى أن يقدموا لنا بعض الأسباب للاعتقاد بوجود معتقدات وصفية وغير وصفية؛ ولكن قبل أن نناقش هذا، نحتاج إلى معرفة ما يعتقدون أنه اعتقاد.

بالنسبة لهورغان وتيمونز، الاعتقاد هو التزام نفسي بحالة ممكنة من الأمور. ولذلك، إذا كان هناك نوعان من الاعتقاد، فلا بد أن يكون من الممكن تحديد نوعين من الالتزام. يحدد هورغان وتيمونز هذين النوعين بأنهما "التزامات الكينونة" و"التزامات الوجوب". معتقداتنا اليومية غير الأخلاقية هي "التزامات الكينونة" تجاه حالات ممكنة مختلفة من الأمور، في حين أن الاعتقاد الأخلاقي هو "التزام الوجوب" تجاه حالة ممكنة من الأمور: وبالتالي فإن الأحكام الأخلاقية تعبر عن التزام بما "يجب" أن يكون عليه الحال. بافتراض أن هذا تمييز ممكن وقابل للدفاع، هناك أمران واضحان يحتاج هورغان وتيمونز إلى القيام بهما. يحتاجون أولاً إلى إظهار لماذا ينبغي لنا أن نعتقد أن "التزامات الوجوب" هي معتقدات، وثانيًا لماذا يجب اعتبار "التزامات الوجوب" غير وصفية. إذا تمكنوا من تحقيق ذلك، فسيكونون قد أظهروا أن المعرفية غير الوصفية خيار حقيقي في الميتاأخلاق.

التزامات الوجوب كمعتقدات

Ought-Commitments as Beliefs

يستخدم هورغان وتيمونز طريقة مباشرة لإظهار أن الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات. يحددون خصائص الأحكام غير الأخلاقية التي نعبر بها عن المعتقدات، ثم يبينون أن الأحكام الأخلاقية تشارك هذه الخصائص. ثم يستنتجون أنه بالنظر إلى أوجه التشابه، يحق لهم الادعاء بأن "التزامات الوجوب" هي معتقدات. يحدد هورغان وتيمونز (2006) ثلاثة مجالات رئيسية لخصائص للاعتقاد. الأول نحوي، والثاني منطقي، والثالث تجريبي. يحدد هورغان وتيمونز ما يلي في السمتين الأولى والثانية. يقولون إنه عندما نصدر أحكامًا غير أخلاقية، فإننا نعلن شيئًا ما، يمكننا نفي الادعاءات غير الأخلاقية، وربطها، وإجراء عمليات أخرى متنوعة عليها مثل تضمينها في الجمل الشرطية. على سبيل المثال، عندما نحكم بأن "المطر يتساقط في الخارج"، فإننا نعلن شيئًا ما، يمكننا القول "ليس صحيحًا أن المطر يتساقط في الخارج"، أو "المطر يتساقط في الخارج أو الثلج يتساقط"، أو "إذا كان المطر يتساقط في الخارج فعليّ أن أسرع إلى حصتي التالية". هذه بعض السمات المنطقية والنحوية للمعتقدات غير الأخلاقية، ويبدو أنها تمتلك نفس الشرك المنطقي والنحوي تمامًا مثل المعتقدات الأخلاقية. عند تقديم ادعاء أخلاقي، فإننا نعلن شيئًا ما، يمكننا نفيه، وربطه، وتضمينه. كما يكتب هورغان وتيمونز بخصوص كل من "التزامات الكينونة" و"التزامات الوجوب": ... محتويات [كل من التزامات الكينونة والوجوب] إخبارية، ويمكن أن تظهر كمكونات في أحكام معقدة منطقيًا كما في "إما أن جون قد دفع ما يدين به لماري أو يجب عليه أن يفعل ذلك." على هذا النحو، يمكن لالتزامات الوجوب أن تظهر في الاستدلالات المنطقية. علاوة على ذلك، يمكنها أن تتحد مع معتقدات أخرى لتنتج معتقدات جديدة تكون مناسبة بالنظر إلى المعتقدات السابقة. على سبيل المثال، إذا حكمت ماري بأنه ينبغي للمرء أن يساعد المحتاجين وتعتقد أن جون محتاج (وهي في وضع يسمح لها بمساعدته)، فمن المناسب لها أن تشكل اعتقادًا جديدًا، وهو أنها يجب أن تساعد جون.

لذا يبدو أن التزامات الوجوب، فيما يتعلق بشركها المنطقي والنحوي، تشارك السمات التي تميز المعتقدات. السمة الثالثة التي توحي بأن التزامات الوجوب هي معتقدات هي كيف يتكون التزام الوجوب. يزعم هورغان وتيمونز أن تجربتنا لالتزامات الوجوب تشبه بشكل كبير تجربتنا للمعتقدات. على وجه الخصوص، نحن لا نختار أو نستنتج ما نؤمن به في مثل هذه الحالات. ويبدو الأمر نفسه صحيحًا بالنسبة لالتزامات الوجوب لدينا. على سبيل المثال، لنفترض أنك تحضر نقاشًا حول استنساخ البشر. ليس لديك رأي حول ما إذا كان الاستنساخ صوابًا أم خطأً وتجلس وتستمع بانتباه. ثم يقول أحد المتحدثين شيئًا ما ويخطر ببالك أنهم محقون بأن الاستنساخ خطأ. عند التفكير، لم تشعر وكأنك استنتجت هذا الرأي من مجموعة أخرى من المعتقدات، بل

تجربتك هي تبنيها نفسيًا لا إراديًا. ويبدو أن هذا هو نفس تجربتنا مع المعتقدات غير الأخلاقية. على سبيل المثال، يسرد هورغان وتيمونز ميزات تجريبية أخرى يعتقدون أنها متشابهة أيضًا بين المعتقدات والالتزامات الواجبة، وليس فقط العنصر اللا إرادي. إذا سلمنا، لأغراض النقاش، بوجود أوجه تشابه نحوية ومنطقية وتجريبية كبيرة بين الالتزامات الواجبة والمعتقدات، فإن هورغان وتيمونز لديهما دليل على الادعاء بأن الالتزامات الواجبة هي معتقدات. "كل هذه الميزات التي تميز المعتقد العادي - آثاره النحوية والمنطقية ... وجانبه التجريبي - تشير بقوة إلى أن الالتزامات الواجبة هي بالفعل معتقدات حقيقية" (المرجع نفسه: 232-3). هكذا شرع هورغان وتيمونز في المهمة الأولى المتمثلة في إظهار جاذبية المعرفية الأخلاقية، ولكن ماذا عن المهمة الثانية؟ ما الذي يمنعهم من المضي قدمًا وادعاء أن المعتقدات الأخلاقية وصفية أيضًا؟ الجواب هو أنهم يزعمون أن هناك سمة للحكم الأخلاقي تشير بقوة إلى أن الأحكام الأخلاقية ليست وصفية.

الالتزامات الواجبة كالتزامات غير وصفية

Ought-Commitments as Non-descriptive

كما ناقشنا في الفصل التاسع، ترتبط الأحكام الأخلاقية ارتباطًا وثيقًا بالتحفيز. على سبيل المثال، إذا حكمت بأن وضع بعض النقود التي أجدها في جيبي أمر خاطئ، فإن ذلك يكفي لتحفيزي على عدم القيام بذلك. ولكن من ناحية أخرى، تبدو الأوصاف خاملة وغير قادرة بذاتها على تحفيزنا. يبدو أننا لا يمكن أن نتحفز بوصف إلا مع بعض المدخلات الإضافية، ربما من الرغبات أو الآمال أو الاحتياجات. بالنسبة لهورغان وتيمونز، هذا سبب وجيه للاعتقاد بأن المعتقدات الأخلاقية ليست أوصافًا. عادةً ... تدفع الأحكام الأخلاقية المرء نحو العمل المناسب بطريقة مباشرة بشكل خاص، بغض النظر عن رغباته وكرهه الموجودة مسبقًا. على النقيض من ذلك، فإن المعتقدات الوصفية غير الأخلاقية تصبح موجهة نحو العمل فقط بالاقتران مع الرغبات أو النفور السابقة. إذا كان كل هذا صحيحًا، فيبدو أن هورغان وتيمونز قد أظهرا أن هناك سببًا وجيهًا لأن نكون معرفيين ولكن غير وصفيين. ولكن لماذا لم يرَ الميتاأخلاقيون الآخرون هذا — على الرغم من أن بلاكبيرن (على سبيل المثال، 1998) قد قام بالفعل بتحركات مماثلة — وفصلوا الأوصاف عن المعتقد أيضًا؟ أحد الأسباب هو أن الخصائص التي نربطها بالمعتقدات يبدو أنها تُفسر على أفضل وجه بفضل كونها أوصافًا. هذا يعني أن الأدلة التي نقدمها للمعرفيّة ستبدو أيضًا في صالح الوصفية. إحدى هذه السمات هي حقيقة أن الأحكام الأخلاقية يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة على ما يبدو، لذا فإن أحد أسباب قبول المعرفيّة هو أنها تفسر كيف يمكن أن يكون الحكم الأخلاقي بأن القتل خاطئًا صحيحًا أو خاطئًا. ويجب أن تكون المعتقدات وصفية، لأن إحدى الطرق الطبيعية جدًا لشرح كيف يمكن أن تكون الأحكام قابلة للحقيقة هي أنها أوصاف. إذا كان المعتقد صحيحًا، فذلك لأنه يصف العالم بدقة؛ وإذا كان خاطئًا، فذلك لأن العالم لا يتوافق مع الوصف. لذلك يبدو أن هناك خيارًا للمعرفيين غير الوصفيين: إما أن يقدموا أقوى حالة ممكنة للمعرفيّة من خلال الاستشهاد بأدلة من الممارسة الأخلاقية، ولكن بذلك يفتحون إمكانية أن بعض الأدلة تعتمد على أن المعتقدات أوصاف؛ أو، يمكنهم أن يوضحوا بعناية كيف أن بعض الأدلة على المعرفيّة لا تعتمد على أن المعتقدات أوصاف، وبذلك قد يضعفون تبرير المعرفيّة عن طريق تقليل مجموعة الأدلة. يدرك هورغان وتيمونز جيدًا هذه الأنواع من القضايا ويطورون تصورًا لكون الحقيقة مناسبة لا يعتمد على أن المعتقدات وصفية. ومع ذلك،

سيتعين علينا بشكل عام أن نقرر مدى اعتماد خصائص المعتقدات التي يحددانها على أن المعتقدات وصفية. ما هو واضح، مع ذلك، هو أن هورغان وتيمونز قد سلطا الضوء على افتراض يمر عبر الميتاأخلاق، والذي، عند تحديده، يمكن أن يفتح مجالات جديدة للتحقيق والتطوير.

خاتمة
Conclusion

بدأنا هذا الفصل بالنظر في مقاربتين خياليتين: يدعي الخيالي التأويلي أننا منخرطون حاليًا في خيال أخلاقي، بينما يدعي الخيالي الثوري أنه يجب علينا الانخراط في خيال أخلاقي. هذه المقاربات جذابة لأنها تقدم لنا طريقة للتمسك بتلك السمات في ممارستنا الأخلاقية التي تشير إلى صحة الواقعية، ورفض الواقعية، ولكن دون الحاجة إلى تبني نظرية الخطأ. يفعلون ذلك بعدم اشتراط وجود خصائص وحقائق أخلاقية لكي تكون الادعاءات الأخلاقية صحيحة. سيدعي الخيالي أن "العطاء للجمعيات الخيرية صحيح" يمكن أن يكون صحيحًا ضمن الخيال، ولكنه ليس "صحيحًا حرفيًا"، وبذلك لا يحتاج إلى الإجابة على أسئلة محرجة حول خاصية الصواب. يتعين على الخيالي التأويلي أن يقدم لنا سببًا وجيهًا لتفسير ممارستنا الأخلاقية الحالية على أنها خيال. أحد المخاوف هو ما إذا كان هذا ممكنًا بالنظر إلى أننا لا ندرك أنفسنا منخرطين في تصنع أخلاقي. ويتعين على الخيالي الثوري أن يقدم أسبابًا وجيهة للثورة. قد تدعي أنه بالنظر إلى حقيقة نظرية الخطأ، فإن الانخراط في خيال حول الأخلاق أكثر فائدة عملية من التخلي عن الأخلاق تمامًا. لكننا قلقنا من أن المقاربة الخيالية قد لا تكون قادرة على تقديم سبب قوي بما يكفي لتبني الخيالية على الإقصائية. اختتمنا هذا الفصل بمناقشة مقاربة هورغان وتيمونز، التي تزعم أن الأحكام الأخلاقية هي تعبيرات عن المعتقد، ولكنها نوع خاص من المعتقد غير الوصفي. هذه المقاربة، مثل الخيالية، تتمتع بفوائد المعرفية مع تجنب نظرية الخطأ وتجنب الأسئلة المحرجة حول الحقائق والخصائص الأخلاقية. بشكل عام، ما يبدأ هذا الفصل في إظهاره هو أنه ليس من الواضح على الإطلاق كيفية التمييز حتى بين أكثر الادعاءات مركزية في الميتاأخلاق، مثل المعرفية واللا معرفية. يبدو أننا بحاجة إلى طرق جديدة لتصوير التضاريس الميتاأخلاقية. في الواقع، بعض

المواقف الأخرى مثل التعبيرية المسكونية (مثل ريدج 2006)، واللا معرفية الواقعية (مثل كوب 2001)، واللاواقعية المعرفية (مثل سكوروبسكي 1999) تتحدى بعض الأفكار المركزية داخل الميتاأخلاق.

نقاط للتذكر

THINGS TO REMEMBER

- الخياليون التأويليون ليسوا منظري خطأ.
- هناك فرق بين الاعتقاد والتصنّع.
- يمكن لكلا النوعين من الخياليين إظهار أن الأحكام الأخلاقية يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة.
- يزعم الخياليون التأويليون أننا قد نكون منخرطين في خيال، حتى لو لم ندرك ذلك.
- لا يعتقد الخيالي الثوري أننا نتصنع كرد فعل على القضايا الأخلاقية. بدلاً من ذلك، نلتزم بالتصنع حتى نكون بالفعل نتظاهر عند مواجهة القضايا الأخلاقية.

للمزيد من القراءة
Further Reading

مناقشة جيدة ومتاحة عن الخيالية هي جويس (2005). ورقة بحثية أصعب، ولكنها مجزية تناقش الخيالية هي ريستال وآخرون (2005). مسح عام جيد هو إيكلون (2009). أفضل مقدمة لوجهة نظر هورغان وتيمونز هي هورغان وتيمونز (2006)؛ لنقد جيد ولكنه صعب لوجهة نظر هورغان وتيمونز، انظر باركر (2002)؛ ولنقد ومناقشة ممتازين، انظر ماجورز (2008). لبعض المقاربات المختلفة ولكن الصعبة للنقاش الميتاأخلاقي، انظر سكوروبسكي (1999)، كوب (2001)، وريدج (2006).

أسئلة
Questions

مقدمة

Introduction

1. ما هي الميتاأخلاق وكيف تختلف عن الأخلاق التطبيقية والمعيارية؟
2. ما هي الأسئلة التي يهتم بها الميتاأخلاقيون؟
3. هل تعتقد أن بعض الأسئلة الميتاأخلاقية أكثر أهمية من غيرها؟ إذا كان الأمر كذلك، فأيها؟
4. عند تطوير نظرية ميتاأخلاقية، ما مقدار التأثير الذي يجب أن يُعطى لطريقة تفكير وتحدث الناس العاديين؟
5. هل تعتقد أن الميتاأخلاق يمكن أن يكون لها تأثير على الأخلاق المعيارية أو التطبيقية؟
6. ما هي، إن وجدت، الفوائد المحتملة لدراسة الميتاأخلاق؟

1. حجة السؤال المفتوح

1. The Open Question Argument

1. هل يمكننا تعريف "الخير"؟
2. ماذا سيكون تعريفك لـ "الخير"؟
3. ما هي المغالطة الطبيعانية، وكيف ترتبط بحجة السؤال المفتوح؟
4. ما هو الفرق بين التعريفات التحليلية والتركيبية؟
5. هل يدفعنا الادعاء بأن شيئًا ما جيد دائمًا إلى التحفيز؟
6. هل يمكن استخدام حجة السؤال المفتوح في مجالات أخرى غير الأخلاق؟

.2 الانفعالية

2. Emotivism

1. ما هي العلاقة بين العلم والفلسفة؟
2. ما هو مبدأ التحقق؟
3. ما هو الفرق بين المعرفية واللا معرفية؟
4. هل توجد أي خلافات أخلاقية حقيقية؟
5. ما هي مزايا وعيوب الانفعالية؟
6. ما هو الفرق بين الانفعالية والذاتية والنسبية؟
7. هل فكرة الشعور الأخلاقي منطقية؟
8. هل يمكنك أن تكون انفعاليًا في مجالات أخرى، مثل الفن أو الموسيقى؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف قد تبدو هذه المقاربة؟

.3 نظرية الخطأ

3. Error Theory

1. لماذا قد يقبل أحدهم المعرفية؟
2. هل تعتقد أن شخصين يمكن أن يتفقا على جميع الحقائق ويستدلا بشكل صحيح، ومع ذلك يمتلكان آراءً أخلاقية مختلفة؟
3. لماذا يعتقد ماكي أنه لو وُجدت القيم الأخلاقية لكانت غريبة؟
4. هل ماكدويل محق في قوله إن شيئًا ما يمكن أن يكون حقيقيًا ولكنه لا يزال معتمدًا على العقل؟
5. إذا كانت جميع ادعاءاتنا الأخلاقية خاطئة، فلماذا نكون أخلاقيين؟
6. هل يمكن أن يكون من المفيد أن تكون منظّر خطأ في مجالات أخرى مثل الرياضيات أو الجماليات أو اللاهوت؟

4. الواقعية الأخلاقية والنزعة الطبيعية

4. Moral Realism and Naturalism

1. لماذا قد ينجذب أحدهم إلى الواقعية؟
2. هل تعتقد أن الأشخاص من ثقافات مختلفة قد يتقاربون في أحكامهم الأخلاقية؟
3. هل هناك تقدم أخلاقي؟ هل يمكنك إعطاء بعض الأمثلة؟
4. كيف يمكننا اختبار ما إذا كان شيء ما حقيقياً؟
5. ما هو الفرق بين المواقف الواقعية لجاكسون، وريلتون، والواقعيين من جامعة كورنيل؟
6. إذا كانت الواقعية صحيحة، فهل سنجد خصائص أخلاقية كجزء من العالم الطبيعي؟

5. الواقعية الأخلاقية واللا طبيعية

5. Moral Realism and Non-naturalism

1. كيف يمكنك وصف اللا طبيعية؟
2. لماذا قد يتبنى أحدهم الواقعية الأخلاقية اللا طبيعية؟
3. ماذا تفهم بمصطلح "المعيارية"؟
4. هل بعض الأمور، مثل الإبادة الجماعية، خاطئة دائماً؟
5. ما هو التبعية الفوقية؟
6. هل هناك خاصية أو مجموعة من الخصائص المشتركة بين جميع الأفعال الأخلاقية؟
7. لماذا قد يعتقد أحدهم أن هناك فرقاً بين التكوين والهوية؟
8. ما رأيك في حجة شيفر-لاندو، التي تعتمد على طبيعة الفلسفة للتوصل إلى استنتاجات حول الأخلاق؟

6. شبه الواقعية

6. Quasi-realism

1. ما هي السياقات المؤكدة وغير المؤكدة؟ هل يمكنك إعطاء بعض الأمثلة؟
2. ما هي مشكلة فريجه-جيتش؟
3. ما هي شبه الواقعية؟ وكيف تختلف عن الانفعالية (الفصل 2)؟
4. ما هي "الحساسية"؟ ولماذا يعتقد بلاكبيرن أن هذا يساعد في حل مشكلة فريجه-جيتش؟
5. ما هو التبعية الفوقية؟ ولماذا قد يسبب مشكلة للواقعيين؟
6. ما هي البساطية فيما يتعلق بكون الحقيقة مناسبة؟

7. النسبية الأخلاقية

7، Moral Relativism

1. ما الفرق بين نسبية المتحدث ونسبية الفاعل؟
2. إلى أي مدى تعتقد أن القدرات العقلية للشخص تؤثر على ما إذا كان فعله صحيحًا أم خاطئًا؟
3. ما الفرق بين الأسباب المعيارية والأسباب المحفزة؟
4. ما الفرق بين الأسباب الداخلية والخارجية؟
5. لماذا قد يواجه النسبي المتحدث مشكلة في التعامل مع الخلافات الأخلاقية؟
6. هل يمكن أن نكون نسبيين متحدثين في مجالات أخرى، مثل الدين أو الرياضيات؟

8. علم النفس الأخلاقي

8، Moral Psychology

1. هل تعتقد أن مريضًا نفسيًا يمكنه إصدار أحكام أخلاقية حقيقية؟
2. ما هي الداخلية؟
3. ما هي الخارجية؟
4. ما هو هجوم مايكل سميث على الخارجية وهل ينجح؟
5. هل تعتقد أن المعتقدات الأخلاقية يمكن أن تحفز في غياب الرغبات؟

6. ما هي مشكلة مايكل سميث الأخلاقية؟

٩. نظرية المعرفة الأخلاقية

9. Moral Epistemology

1. هل يمكن أن نمتلك معرفة أخلاقية؟
2. ما هي حجة التراجع المعرفي؟
3. ما هي الحدسية؟
4. ما هي الاتساقية؟
5. هل الحدسية أم الاتساقية أكثر منطقية؟
6. كيف يمكن أن تؤثر القضايا في نظرية المعرفة الأخلاقية على مجالات أخرى من الميتاأخلاق — ولا سيما القضايا المتعلقة بالواقعية؟

١٠. الخيالية والمعرفية غير الوصفية

10. Fictionalism and Non-descriptive Cognitivism

1. ما هي الخيالية الثورية؟
2. ما هي الخيالية التأويلية؟
3. كيف سيكون العالم بدون أخلاق؟ هل ترغب في العيش في مثل هذا العالم؟
4. لماذا يعتقد هورغان وتيمونز أن أحكامنا الأخلاقية تعبر عن معتقدات غير وصفية؟
5. هل المعتقد غير الوصفي منطقي؟
6. ما هي مزايا وعيوب اللا وصفية المعرفية؟

مسرد المصطلحات

Glossary

النسبية الفاعلية

:Agent Relativism

يُجادل أصحاب النسبية الفاعلية بأن فعل شخص ما يكون صحيحًا أو خاطئًا اعتمادًا على إطاره الأخلاقي.

اللاأخلاقي

:Amoralist

فاعل طبيعي نفسيًا ولكنه غير مُحفز بأحكامه الأخلاقية. يعتقد الخارجيون بخصوص الدافع أن اللاأخلاقيين شائعون. بينما يعتقد الداخليون بخصوص الدافع أن اللاأخلاقي مستحيل مفاهيميًا.

تعريف تحليلي

:Analytic Definition

تعريف يمكن إثبات صحته عن طريق التحليل المفاهيمي.

الطبيعانية التحليلية

:Analytic Naturalism

الرأي الذي يرى أنه يمكننا تعريف المصطلحات الأخلاقية المركزية كمصطلحات غير أخلاقية، طبيعية. قد يتم ذلك عن طريق التحليل المفاهيمي.

حقيقة تحليلية

:Analytic Truth

ادعاء يكون صحيحًا تحليليًا إذا كانت صحته تعتمد فقط على معنى المصطلحات المعنية، على سبيل المثال، "الأعزب رجل غير متزوج."

بعدي التجربة

:A Posteriori

نعرف شيئًا بعدي التجربة (a posteriori) إذا عرفناه من خلال التجربة.

قبلي التجربة

:A Priori

نعرف شيئًا قبلي التجربة (a priori) إذا عرفناه بمعزل عن التجربة، على سبيل المثال، معرفة الحقائق الرياضية والمنطقية.

اللاواقعية

:Anti - realism

انظر اللاواقعية.

سؤال مغلق

:Closed Question

السؤال "مغلق" إذا كانت معاني المصطلحات في السؤال تحسم الأمر، على سبيل المثال، "مات هو أعزب، لكن هل هو متزوج؟"

المعرفية

:Cognitivism

الرأي الذي يرى أن الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات تصف قطاعًا معينًا من الواقع. ومن نتائج ذلك أن الأحكام الأخلاقية قابلة للصدق أو الكذب.

اللاوصفية المعرفية

:Cognitive Non - descriptivism

تُسمى أحيانًا "المعرفية اللاوصفية" أو "التعبيرية المعرفية"، وهي الرأي الذي يرى أن الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات لكن هذه المعتقدات غير وصفية.

التحليل المفاهيمي

:Conceptual Analysis

تفكيك المفاهيم إلى أجزائها المكونة. على سبيل المثال، التحليل المفاهيمي لكلمة "مربع" سيكون "مستطيل مستوٍ ذو أربعة أضلاع متساوية وأربع زوايا قائمة".

نظرية الاتساق في المعرفة

:Coherence Account of Knowledge

الفكرة القائلة بأن الاعتقاد مبرر إذا كان جزءًا من المجموعة الأكثر اتساقًا من المعتقدات. تقبل الاتساقية التبرير الشمولي وترفض التبرير الخطي.

الواقعية الكورنيلية

:Cornell Realism

الرأي الذي يرى أن الخصائص الأخلاقية موجودة وغير قابلة للاختزال (فريدة من نوعها)، وهي خصائص طبيعية.

نظرية التطابق في الحقيقة

Correspondence Theory of Truth:

الرأي الذي يرى أن هناك خاصية للحقيقة تتمتع بها بعض الأقوال المنظمة بشكل مناسب، وأن هذه الأشياء تصبح حقيقية لأنها تتطابق مع العالم.

اختبار الافتراض المضاد

Counterfactual Test:

اختبار للأهمية التفسيرية. القول بأن كون "أ" هو "ف" ذو أهمية تفسيرية لكون "ب" هو "ج" يعني أنه لو لم يكن "أ" هو "ف" لما كان "ب" هو "ج" (ميلر 2003: 145).

استعارة "اتجاه الملاءمة"

"Direction of Fit" Metaphor:

طريقة استعارية للتمييز بين الاعتقاد والرغبة. يُقال إن المعتقدات "تتغير لتناسب العالم"؛ ويُقال إن الرغبات "تغير العالم ليناسبها".

نظرية الأمر الإلهي

Divine Command Theory:

الرأي الذي يرى أن الشخص يكون محقًا أخلاقيًا إذا وفقط إذا أمر الله بذلك. ويكون الشيء خاطئًا إذا وفقط إذا نهى الله عنه.

العاطفية

Emotivism:

شكل من أشكال اللا معرفية الذي يرى أن الأحكام الأخلاقية هي تعبيرات عن مشاعر المتحدث وليست وصفًا لأي شيء. يجب عدم الخلط بين هذا والمذهب الذاتي أو النسبية.

نظرية الخطأ

:Error Theory

مُنظّرو الخطأ معرفيون ولكنهم ليسوا واقعيين. يجادلون بأن الأحكام الأخلاقية تصف العالم على أنه يمتلك قيمة موضوعية، لكن العالم لا يحتوي على أي قيمة موضوعية. وبالتالي، فإن جميع الأحكام الأخلاقية كاذبة بشكل منهجي وموحد.

الخارجية بخصوص الدافع

:Externalism About Motivation

الرأي الذي يرى أن العلاقة بين الحكم الأخلاقي والدافع هي علاقة عرضية. الفاعل يكون مدفوعًا لعمل ما يعتبره صحيحًا إذا كان لديه الرغبة الصحيحة — وتُوصف عادةً بأنها الرغبة في فعل ما هو صحيح.

الأسباب الخارجية

:External Reasons

الرأي الذي يرى أنه إذا كان لدى الفاعل سبب أخلاقي للتصرف، فإن أساس هذا السبب يمكن أن يكون مبنيًا على أشياء أخرى غير الرغبات والالتزامات والمعتقدات والمشاريع العامة التي تهم الفاعل.

مشكلة فريجه-جيتش

:Frege - Geach Problem

تُعتبر تحديًا لـ اللا معرفيين. تُظهر أن اللا معرفيين ملتزمون بالرأي غير البديهي والإشكالي بأن معنى المصطلحات الأخلاقية يختلف باختلاف السياقات المؤكدة وغير المؤكدة.

الخيالية التأويلية

:Hermeneutic Fictionalism

يجادل أصحاب الخيالية التأويلية بأنه على الرغم من أن معظم الناس لا يدركون ذلك أبدًا، إلا أن هناك أسبابًا وجيهة للاعتقاد بأن ممارستنا الأخلاقية تستند إلى التظاهر وأننا منخرطون في خيال أخلاقي.

النظرية الهيومية للدافع

:Humean Theory of Motivation

الرأي الذي يرى أن الدافع ينشأ فقط عندما يجتمع الاعتقاد مع رغبة مرتبطة به بشكل مناسب – حيث تلعب الرغبة الدور القيادي. علاوة على ذلك، هو الرأي الذي يرى أن المعتقدات والرغبات هي حالات عقلية متميزة بحيث لا يمكن أن يستلزم الاعتقاد رغبة.

الداخلية بخصوص الدافع

:Internalism About Motivation

الرأي الذي يرى أن هناك علاقة مفاهيمية وضرورية بين الحكم الأخلاقي والدافع. على سبيل المثال، إذا حكم فاعل بأن التبرع بالمال للجمعيات الخيرية صحيح، فمن الضرورة المفاهيمية أن يكون مدفوعًا للتبرع بالمال للجمعيات الخيرية.

الداخلية بخصوص الدافع (الضعيفة)

:Internalism About Motivation (Weak)

الرأي الذي يرى أن هناك علاقة ضرورية ولكن قابلة للدحض بين الحكم الأخلاقي والدافع. على سبيل المثال، إذا حكم فاعل بأن التبرع بالمال للجمعيات الخيرية صحيح – ولم يكن يعاني من أي ضعف في الإرادة وما شابه ذلك – فمن الضرورة المفاهيمية أن يكون مدفوعًا للتبرع بالمال للجمعيات الخيرية.

الأسباب الداخلية

:Internal Reasons

الرأي (تقريبًا) الذي يرى أنه إذا كان لدى الفاعل سبب أخلاقي للتصرف، فإن أساس هذا السبب يستند إلى الرغبات والالتزامات والمعتقدات والمشاريع العامة التي تهم الفاعل.

الحدسية

:Intuitionism

رأي في نظرية المعرفة الأخلاقية يرى أن هناك على الأقل اعتقادًا أخلاقيًا واحدًا، وربما العديد، مبررًا بذاته بشكل بديهي. هذا لا يستبعد طرقًا أخرى لتبرير الادعاءات الأخلاقية، ولا يعني أن الحدسيين يعتقدون أن الحكام معصومون.

اللاواقعية

:Irrealism

انظر اللاواقعية (Non - realism).

المينيمالية بخصوص الحقيقة

:Minimalism About Truth

الحساب البديل الأكثر شيوعًا للحقيقة بين اللا معرفيين. هذا الحساب بسيط لأنه وفقًا له يمكن أن يكون الادعاء صحيحًا، حتى لو لم يكن هناك واقع يجعله كذلك. بالمعنى الدقيق للكلمة، بالنسبة

للمينيمالي، فإن الإجابة على سؤال "ما الذي يجعل الادعاءات الأخلاقية صحيحة؟" هي "لا شيء". بالنسبة للمينيمالي بخصوص الحقيقة، فإن عبارة "القتل خطأ صحيح" تعني ببساطة أن القتل خطأ، وسؤال عما إذا كان القتل خطأ هو مجرد سؤال عما إذا كان ينبغي علينا قبول أن القتل خطأ.

المينيمالية بخصوص قابلية الصدق/الكذب

:Minimalism About Truth - Aptitude

الرأي الذي يرى أنه إذا بدت الادعاءات المركزية لممارسة ما قابلة للصدق/الكذب، فإنها كذلك. وعلى وجه الخصوص، يجب أن تكون اللغة منضبطة (هناك معايير معترف بها للاستخدام الصحيح وغير الصحيح) ويجب أن تكون للغة السمات النحوية المناسبة (مثل، يمكن تضمينها، نفيها، عطفها، إلخ).

المشكلة الأخلاقية

:Moral Problem

الاسم الذي أطلقه مايكل سميث (1994) على التوتر بين ثلاثة مواقف تبدو بديهية: الداخلية بخصوص الدافع، والنظرية الهيومية للدافع، والمعرفية.

السبب المحفز

:Motivating Reason

الأسباب التي تدفع الناس للتصرف: على سبيل المثال، أنني أرغب في السباحة هو سبب محفز لي للقفز في النبع.

الطبيعانية

:Naturalism

يزعم الطبيعاني أن الأشياء الوحيدة الموجودة هي تلك التي ستظهر في الصورة العلمية لما هو موجود.

المغالطة الطبيعانية

:Naturalistic Fallacy

الاسم الذي أطلقه ج. إ. مور على محاولة اختزال خاصية الخير.

اللا معرفية

:Non - cognitivism

الرأي الذي يرى أن الأحكام الأخلاقية تعبر عن حالات غير معرفية مثل الرغبات والعواطف والتوجيهات ومعايير القبول. وبالتالي، بالنسبة للا معرفيين، غالبًا ما يُعتقد أن الأحكام الأخلاقية ليست قابلة للصدق أو الكذب.

اللاطبيعاني

:Non - naturalist

يعتقد اللاطبيعاني أن هناك بعض الأشياء الموجودة التي لا يمكن أن تظهر في الصورة العلمية لما هو موجود.

السبب المعياري

:Normative Reason

سبب لدى شخص ما للتصرف بطرق معينة لا تبدو مرتبطة بشكل واضح بحالته النفسية. لديك سبب لعدم السباحة في النبع لأنه 110 درجات، على الرغم من أنك قد ترغب في السباحة.

حجة السؤال المفتوح

:Open Question Argument

طريقة ج. إ. مور لتحديد وإثبات حالات المغالطة الطبيعانية.

الأسئلة المفتوحة

:Open Questions

السؤال مفتوح إذا كانت معاني المصطلحات في السؤال لا تحسم الأمر. على سبيل المثال، "هل رمي السهام رياضة؟"

مفارقة التحليل

:Paradox of Analysis

الادعاء بوجود أسباب مقنعة للاعتقاد بأن التحليلات المفاهيمية يمكن أن تكون إعلامية وغير بديهية، ولكن أيضًا أسباب مقنعة للاعتقاد بأن التحليلات المفاهيمية لا يمكن أن تكون إعلامية وغير بديهية.

قضية

:Proposition

الكيان غير اللغوي الذي تعبر عنه الجملة. جملتان تعبران عن نفس القضية لهما نفس المعنى، على الرغم من أنهما قد تقولان أشياء مختلفة: على سبيل المثال، "أنا سعيد" و"Je suis heureux" تعبران عن نفس القضية.

شبه الواقعية

:Quasi - realism

البرنامج التفسيري المستمر الذي يحاول إظهار كيف يمكننا، بالانطلاق من اللاواقعية، محاكاة السمات التي يُفترض أنها تعريفية للواقعية.

الواقعية

:Realism

يُجادل الواقعي الأخلاقي بأن الخصائص و/أو الحقائق الأخلاقية موجودة ومستقلة بطريقة ما عن أحكام الناس.

الاختزالية

:Reductionism

تشير إما إلى الاختزال الوجودي أو الدلالي. الاختزالية الدلالية هي التحليل المفاهيمي للمصطلحات الأخلاقية في مصطلحات غير أخلاقية. الاختزالية الوجودية هي الادعاء بأن الخصائص الأخلاقية هي خصائص طبيعية غير أخلاقية.

النسبية

:Relativism

انظر النسبية الفاعلية ونسبية المتحدث.

الخيالية الثورية

:Revolutionary Fictionalism

الرأي الذي يرى أن الاستجابة المناسبة لممارستنا الأخلاقية الحالية هي التعامل مع الأخلاق كخيال. يُعتمد هذا عادةً كاستجابة لنظرية الخطأ، على الرغم من أنه ليس بالضرورة.

الشكوكية

:Scepticism

الرأي الذي يرى أننا غير مبررين في معتقداتنا الأخلاقية وبالتالي لا نمتلك معرفة أخلاقية.

نسبية المتحدث

:Speaker Relativism

وفقًا لنسبية المتحدث، عندما نصدر حكمًا أخلاقيًا، فإن ما نقوله هو إيجازي ولا يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب إلا فيما يتعلق بإطاري الأخلاقي.

الذاتية

:Subjectivism

الرأي الذي يرى أننا عندما نصدر حكمًا أخلاقيًا، فإننا نصف حالاتنا العقلية الخاصة، مثل الموافقة وعدم الموافقة. عندما أقول "القتل خطأ"، فإنني أخبرك أن لدي موقفًا معينًا تجاه القتل. ولأن الذاتية تعتقد أن الأحكام الأخلاقية تعبر عن معتقدات (حول الحالات العقلية للمتحدث)، فهي نظرية معرفية. ويجب عدم الخلط بينها وبين اللا معرفية أو العاطفية.

فريد من نوعه

:Sui Generis

حرفيًا، "من نوعه الخاص". الخصائص الفريدة من نوعها غير قابلة للاختزال. على سبيل المثال، يعتقد الواقعيون الكورنيليون أن الخصائص الأخلاقية فريدة من نوعها.

التفوّق

:Supervenience

الرأي الذي يرى أن حالتين لا يمكن أن تكونا مختلفتين في خصائصهما الأخلاقية دون أن تكونا مختلفتين في خصائصهما الطبيعية. يُفترض أن نعرف هذا قبلياً.

تعريف تركيبي

:Synthetic Definition

تعريف لا يمكن إثبات صحته عن طريق التحليل المفاهيمي وحده، على سبيل المثال "الماء هو H_2O."

حقيقة تركيبية

:Synthetic Truth

ادعاء يكون صحيحًا تركيبياً إذا لم يعتمد فقط على معنى المصطلحات المعنية، على سبيل المثال، إذا كان صحيحًا، "إنها تمطر."

قابل للصدق أو الكذب

:Truth - apt

الحكم يكون قابلاً للصدق أو الكذب إذا كان قادرًا على أن يكون صحيحًا أو خاطئًا. الحكم بأنها تمطر قابل للصدق أو الكذب، بينما صيحة "آه!" ليست كذلك.

أطروحة صانع الحقيقة

:Truth - maker Thesis

الادعاء يكون صحيحًا إذا وفقط إذا كانت بعض سمات العالم، مثل الخصائص، تجعله صحيحًا.

ادعاء غير مؤكد

:Unasserted Claim

الادعاء غير مؤكد عندما يُستخدم ولكنه لا يُصرَّح به، على سبيل المثال "لو غرق العالم لاحتجت إلى السباحة"، "غرق العالم" يُذكر ولكنه لا يُصرَّح به. هناك العديد من الطرق التي يمكننا من خلالها ذكر الادعاءات دون التصريح بها، على سبيل المثال إذا ظهرت في "... و ..."، "... أو ..."، أو "إذا ... فإن ..." الأسئلة والتقارير.

مبدأ التحقق
:Verification Principle

المبدأ الذي ينص على أنه إذا كانت الجملة ليست تحليلية أو قابلة للتحقق تجريبيًا بشكل محتمل، فإنها لا معنى لها.

المراجع
References

Adams, R. 1979. "أخلاقيات الأوامر الإلهية الفوقية المعدلة مرة أخرى." مجلة أخلاقيات الأديان 7(1): 66 – 79. Alexander, J. و J. Weinberg. 2007. "نظرية المعرفة التحليلية والفلسفة التجريبية." بوصلة الفلسفة 2(1): 56 – 80. Altman, A. 2004. "بث الحياة في حجة ميتة: جي إي مور وحجة السؤال المفتوح." دراسات فلسفية 117(3): 395 – 408. Arenella, P. 1990. "الشخصية، الاختيار والفاعلية الأخلاقية: أهمية الشخصية في أحكامنا المتعلقة بالمسؤولية الأخلاقية." الفلسفة الاجتماعية والسياسة 7(2): 59 – 83. Armstrong, D. 2004. الحقيقة وصانعو الحقيقة. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج. Audi, R. 1998. "الحدسية المعتدلة ونظرية معرفة الحكم الأخلاقي." النظرية الأخلاقية والممارسة الأخلاقية 1(1): 15 – 44. Ayer, A. J. 1959. الوضعية المنطقية. غلينكو، إلينوي: فري برس. Ayer, A. J. 1974 [1936]. اللغة، الحقيقة والمنطق. هارموندسورث: بنغوين. Baldwin, T. 1990. جي إي مور. لندن: روتليدج. Ball, S. 1991. "الحدوس اللغوية وأنماط المذهب الطبيعي الأخلاقي." الفلسفة والبحث الفينومينولوجي 51(1): 1 – 38. Barker, S. 2002. "مشكلات المعرفية غير

الوصفية لهورغان وتيمونز." دراسات غراتزر الفلسفية 63: 235 – 55، 2007 .BBC. "بولندي يستيقظ من غيبوبة استمرت 19 عاماً." http://news.bbc.co.uk/l/hi/6715313.stm (تم الاطلاع عليه في مايو 2011). Bird, A. و E. Tobin. 2008. "أنواع طبيعية." موسوعة ستانفورد للفلسفة. http://plato.stanford.edu/entries/natural - kinds/ (تم الاطلاع عليه في أبريل 2011). Blackburn, S. 1984. نشر الكلمة. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Blackburn, S. 1993. مقالات في شبه الواقعية. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد. Blackburn, S. 1998. الأهواء الحاكمة. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Blackburn, S. 2000. "النسبية." في دليل بلاكويل للنظرية الأخلاقية، تحرير H. LaFollette، 38 – 52. أكسفورد: بلاكويل. Blackburn, S. 2005. "شبه الواقعية لا الخيالية." في الخيالية في الميتافيزيقا، تحرير 38 – 322، M. E. Kalderon. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Blackburn, S. 2007. "كيف تكون معادياً للواقعية الأخلاقية." في أسس الأخلاق: مختارات، تحرير R. Shafer - Landau و T. Cuneo، 47 – 58. أكسفورد: بلاكويل. Boghossian, P. 2006a. الخوف من المعرفة: ضد النسبية والبنائية. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد. Boghossian, P. 2006b. "ما هي النسبية؟" في الحقيقة والواقعية، تحرير P. Greenough و M. P. Lynch، 13 – 37. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Bonjour, L. 1988. بنية المعرفة التجريبية. كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد. Boyd, R. 1988. "كيف تكون واقعياً أخلاقياً." في مقالات في الواقعية الأخلاقية، تحرير G. Sayre - McCord، 181 – 228. إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل. Braddon - Mitchell, D. و R. Nola (محررون). 2009. التحليل المفاهيمي والمذهب الطبيعي الفلسفي. كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة إم آي تي. Brink, D. 1984. "الواقعية الأخلاقية والحجج الشكوكية من الخلاف والغرابة." المجلة الأسترالية للفلسفة 62(2): 111 – 25. Chappell, T. 2008. "الإدراك الأخلاقي." الفلسفة 83(4): 421 – 37. Clark, M. 2002. مفارقات من الألف إلى الياء. لندن: روتليدج. Cleckley, H. 1941. قناع العقل: محاولة لإعادة تفسير ما يسمى بالشخصية السيكوباتية. سانت لويس، ميزوري: شركة سي في موسبي. Copp, D. 2001.

"التعبيرية الواقعية: خيار مهمل للواقعية الأخلاقية." الفلسفة الاجتماعية والسياسة 18(2): 1 – 43. Copp, D. 2003. "لماذا الطبيعية؟" النظرية الأخلاقية والممارسة الأخلاقية 6(2): 179 – 200. Copp, D. (تحرير). 2005. دليل أكسفورد للنظرية الأخلاقية. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد. Cullison, A. 2010. "الإدراك الأخلاقي." المجلة الأوروبية للفلسفة 18(2): 159 – 75. Cuneo, T. 2007. "وجوه حديثة للمذهب الأخلاقي غير الطبيعي." بوصلة الفلسفة 2: 850 – 79. Cushman, F. 2010. "لا تخف — العلم يمكن أن يجعلنا أفضل." العالم الجديد 2782: 41 – 3. Daly, C. و D. Liggins. 2010. "دفاعاً عن نظرية الخطأ." دراسات فلسفية 149(2): 209 – 30. Dancy, J. 1993. أسباب أخلاقية. أكسفورد: بلاكويل. Darwall, S.، A. Gibbard، و P. Railton. 1992. "نحو أخلاقيات نهاية القرن: بعض الاتجاهات." المراجعة الفلسفية 101(1): 115 – 89. Descartes, R. 1996 [1641]. تأملات في الفلسفة الأولى. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج. Eklund, M. 2009. "الخيالية." موسوعة ستانفورد للفلسفة. [/http://plato.stanford.edu/entries/fictionalism](http://plato.stanford.edu/entries/fictionalism/) (تم الاطلاع عليه في أبريل 2011). Engel, P. 2002. الحقيقة. تشيشام: أكيومن. Finlay, S. 2007. "أربعة وجوه للواقعية الأخلاقية." بوصلة الفلسفة 2(6): 820 – 49. Finlay, S. 2008. "الخطأ في نظرية الخطأ." المجلة الأسترالية للفلسفة 86(3): 347 – 69. Finlay, S. 2010. "أعمال حديثة حول المعيارية." تحليل 70(2): 331 – 46. Fisher, A. و S. Kirchin (محررون). 2006. الجدل حول الأخلاقيات الفوقية. أبينغدون: روتليدج. FitzPatrick, W. 2009. "أعمال حديثة حول الواقعية الأخلاقية." تحليل 69(4): 746 – 60. Francen, R. 2009. "لا خلاف عميق للنسبيين الجدد." دراسات فلسفية 151(1): 19 – 37. Frankena, W. K. 1939. "المغالطة الطبيعية." مايند 48(192): 464 – 77. Garner, R. 1990. "حول الغرابة الحقيقية للخصائص والحقائق الأخلاقية." المجلة الأسترالية للفلسفة 68(2): 137 – 46. Garner, R. 2007. "إلغاء الأخلاق." النظرية الأخلاقية والممارسة الأخلاقية 10(5): 499 – 513. Geach, P. 1958. "المنطق الأمري والوجوبي." تحليل 18(3): 49 – 56. Geach, P.

1960. "النسبية الإسنادية." المراجعة الفلسفية 69: 221 – 5. Geach, P. 1965. "التأكيد."
المراجعة الفلسفية 65: 449 – 65. Gibbard, A. 1990. خيارات حكيمة، مشاعر مناسبة.
أكسفورد: كلارندون برس. Gibbard, A. 2003. التفكير في كيفية العيش. كامبريدج،
ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد. Guerrero, A. 2007. "لا أعرف، لا أقتل: المسؤولية
الأخلاقية للجهل والحذر." دراسات فلسفية 136(1): 59 – 97. Haddon, M. 2004.
الحادثة الغريبة للكلب في الليل. لندن: فينتج. Haji, I. 1998. "حول السيكوباتيين والمسؤولية."
القانون والفلسفة 17(2): 117 – 40. Haldane, J. 1928. عوالم ممكنة وأوراق أخرى. لندن:
تشاتو آند ويندوس. Hales, S. (تحرير). 2011. رفيق إلى النسبية. أكسفورد: وايلي - بلاكويل.
Hare, R. M. 1952. لغة الأخلاق. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Hargreaves, R.
1981. الآنسة نجولة الصغيرة. مانشستر: إيغمونت بابلشينغ. Harman, G. 1977. طبيعة
الأخلاق. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Harman, G. 2000. شرح القيمة: ومقالات
أخرى في الفلسفة الأخلاقية. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Harman, G. و J.
Thomson. 1996. النسبية الأخلاقية والموضوعية الأخلاقية. أكسفورد: بلاكويل. Horgan,
T. و M. Timmons. 1992. "مشكلات دلالات الموجة الجديدة الأخلاقية: 'حجة السؤال
المفتوح' المتجددة." أوراق فلسفية 21: 153 – 75. Horgan, T. و M. Timmons. 2000.
"المعرفية غير الوصفية: إطار لأخلاقيات فوقية جديدة." أوراق فلسفية 29(2): 121 – 53.
Horgan, T. و M. Timmons. 2006. "الأخلاق بلا حقائق." في نقاشات معاصرة في
النظرية الأخلاقية، تحرير J. Dreier، 220 – 40. أكسفورد: بلاكويل. Humberstone, I.
L. 1992. "اتجاه الملاءمة." مايند 101(401): 59 – 84. Hume, D. [1748] 1995.
بحث في الفهم البشري. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Jackson, F. 1982. "الكيفيات
الظواهرية المصاحبة." فصلية فلسفية 32: 127 – 36. Jackson, F. 1998. من الميتافيزيقا إلى
الأخلاق. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Jackson, F.، K. Mason، و S. Stich.
2009. "علم النفس الشعبي والنظريات الضمنية: مراسلات بين فرانك جاكسون، وستيف
ستيش، و كيلي ماسون." في التحليل المفاهيمي والمذهب الطبيعي الفلسفي، تحرير D. Braddon

Mitchell - و 98 – 45 ،R. Nola. كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة إم آي تي. Jacobs, J.
2002. أبعاد النظرية الأخلاقية: مدخل إلى الأخلاقيات الفوقية وعلم النفس الأخلاقي.
أكسفورد: بلاكويل. Joyce, R. 2001. أسطورة الأخلاق. كامبريدج: مطبعة جامعة
كامبريدج. Joyce, R. 2002. "الأخلاق الإلهية ومعضلة يوثيفرو." مجلة أخلاقيات الأديان
30(1): 49 – 75. Joyce, R. 2005. "الخيالية الأخلاقية." في الخيالية في الميتافيزيقا، تحرير
M. Kalderon، 287 – 313. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Joyce, R. قيد النشر.
"نظرية الخطأ." في الموسوعة الدولية للأخلاق، تحرير H. LaFollette. أكسفورد: وايلي -
بلاكويل. Joyce, R. و S. Kirchin (محررون). 2010. عالم بلا قيم: مقالات حول نظرية
الخطأ الأخلاقي لجون ماكي. دوردريخت: سبرينغر. Korsgaard, C. 1996. مصادر المعيارية.
كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج. LaFollette, H. (تحرير). 2000. دليل بلاكويل للنظرية
الأخلاقية. أكسفورد: بلاكويل. Leiter, B. 2001. "الحقائق الأخلاقية وأفضل التفسيرات."
الفلسفة الاجتماعية والسياسة 18: 79 – 101. Lenman, J. 2006. "المذهب الطبيعي
الأخلاقي." موسوعة ستانفورد للفلسفة. - http://plato.stanford.edu/entries/naturalism
moral/ (تم الاطلاع عليه في أبريل 2011). Levy, N. 2002. النسبية الأخلاقية: مقدمة
موجزة. أكسفورد: أون وورلد. Lewis, D. 1970. "كيفية تعريف المصطلحات النظرية." مجلة
الفلسفة 67: 427 – 46. Lewis, D. 1972. "الدلالات العامة." في دلالات اللغة الطبيعية،
تحرير D. Davidson و G. Harman، 169 – 218. دوردريخت: دي ريدل.
Lillehammer, H. 1997. "سميث حول الهوس الأخلاقي." تحليل 57(3): 187 – 95.
Lillehammer, H. 2000. "مذهب الأسباب الداخلية." مجلة التحقيق في القيم 34: 507 –
16. Locke, J. [1690] 1975. مقال عن الفهم البشري، تحرير P. H. Nidditch.
أكسفورد: كلارندون. Lowe, E. J. 2000. مدخل إلى فلسفة العقل. كامبريدج: مطبعة جامعة
كامبريدج. Mabrito, R. 2005. "هل لدى شيفر - لانداو مشكلة مع الفوقية؟" دراسات
فلسفية 126(2): 297 – 311. MacFarlane, J. 2007. "النسبية والخلاف." دراسات
فلسفية 132: 17 – 31. Mackie, J. 1977. الأخلاق: اختراع الصواب والخطأ. نيويورك:

بنغوين. Majors, B. 2007. "التفسير الأخلاقي." بوصلة الفلسفة 2(1): 1 – 15. Majors, B. 2008. "التعبيرية المعرفية وطبيعة الاعتقاد." النظرية الأخلاقية والممارسة الأخلاقية 11(3): 279 – 93. McDermott, T. 1993. الأكويني: كتابات مختارة. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. McDowell, J. 1985. "القيم والصفات الثانوية." في الأخلاق والموضوعية، تحرير T. Honderich، 110 – 29. لندن: روتليدج. McDowell, J. 1987. الإسقاط والحقيقة في الأخلاق. محاضرة ليندلي 1987. قسم الفلسفة، جامعة كانساس. McDowell, J. 1998. العقل، القيمة، والواقع. كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد. McNaughton, D. 1988. الرؤية الأخلاقية. أكسفورد: بلاكويل. Miller, A. 1996. "اعتراض على حجة سميث من الخارجانية." تحليل 56(3): 169 – 74. Miller, A. 1998. "النزعة الانفعالية ومبدأ التحقق." وقائع الجمعية الأرسطية 98: 103 – 24. Miller, A. 2003. مدخل إلى الأخلاقيات الفوقية المعاصرة. أكسفورد: بوليتي. Miller, A. 2007. فلسفة اللغة. أبينغدون: روتليدج. Miller, A. 2010. "الواقعية." موسوعة ستانفورد للفلسفة. http://plato.stanford.edu/entries/realism/ (تم الاطلاع عليه في أبريل 2011). Millgram, E. 1995. "هل كان هيوم هيومياً؟" دراسات هيوم 31(1): 75 – 93. Millgram, E. 1996. "حجة ويليامز ضد الأسباب الخارجية." نوس 30: 197 – 220. Moore, G. E. 1939. "برهان على وجود عالم خارجي." وقائع الأكاديمية البريطانية 25: 273 – 300. Moore, G. E. [1903] 1993. مبادئ الأخلاق. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج. Mulligan, K. و F. Correia. 2008. "الحقائق." موسوعة ستانفورد للفلسفة. http://plato.stanford.edu/entries/facts/ (تم الاطلاع عليه في أبريل 2011). Murdoch, I. 1970. سيادة الخير. لندن: روتليدج. Murphy, M. 2008. "النزعة الإرادية اللاهوتية." موسوعة ستانفورد للفلسفة. - http://plato.stanford.edu/entries/voluntarism/theological/ (تم الاطلاع عليه في أبريل 2011). O'Brien, D. 2006. مدخل إلى نظرية المعرفة. كامبريدج: بوليتي. Plantinga, A. 1998. "خاتمة." في اللاهوتي التحليلي: مختارات ألفين بلانتيجا، تحرير J. Sennett، 353 – 9. كامبريدج، ماساتشوستس: إيردمانز. Plato. 1981.

يوثيفرو. في أفلاطون، خمسة حوارات، ترجمة G. M. A. Grube. إنديانابوليس، إنديانا: هاكيت. Plato. 2003. الجمهورية، ترجمة D. Lee. لندن: بنغوين.

Quinn, P. L. 1978. الأوامر الإلهية والمتطلبات الأخلاقية. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Quinn, P. L. 2000. "نظرية الأمر الإلهي." في دليل بلاك ويل للنظرية الأخلاقية، تحرير هـ. لافوليت، 53 – 73. أكسفورد: بلاك ويل. Rachels, J. 2000. "الطبيعانية." في دليل بلاك ويل للنظرية الأخلاقية، تحرير هـ. لافوليت، 74 – 91. أكسفورد: بلاك ويل. Railton, P. 1986. "الواقعية الأخلاقية." المراجعة الفلسفية 95(2): 163 – 207. Railton, P. 2003. الحقائق، القيم، والمعايير: مقالات نحو أخلاق العواقب. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج. Restall, G., with D. Nolan and C. West. 2005. "الخيالية الأخلاقية مقابل البقية." المجلة الأسترالية للفلسفة 83: 307 – 29. Ridge, M. 2006. "التعبيرية المسكونية: أفضل ما في العالمين؟" في دراسات أكسفورد في الميتاأخلاق، المجلد 2، تحرير ر. شيفر - لانداو، 302 – 36. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Ridge, M. 2007. "مكافحة الاختزالية والفوقية." مجلة الفلسفة الأخلاقية 4(3): 330 – 48. Ridge, M. and S. McKeever. 2008. "مبادئ الاستباق: مناقشات حديثة في الجزئية الأخلاقية." بوصلة الفلسفة 3(6): 177 – 92. Rogers, B. 2000. أ. ج. آير: سيرة حياة. لندن: فينتاج. Rosati, C. 1995. "الطبيعانية، المعيارية، وحجة السؤال المفتوح." نوس 29(1): 46 – 70. Rosen, G. 1998. "مقالات في شبه الواقعية لسيمون بلاكبيرن." نوس 32(3): 386 – 405. Rosen, G. 2003. "التجريم والجهل." وقائع الجمعية الأرسطية 103(1): 61 – 84. Roskies, A. 2003. "هل الأحكام الأخلاقية محفزة بطبيعتها؟ دروس من الاعتلال الاجتماعي المكتسب." علم النفس الفلسفي 16(1): 51 – 66. Ross, W. D. 1930. الحق والخير. أكسفورد: مطبعة كلاريندون. Russell, B. [1922] 1999. "هل يوجد خير مطلق؟" في راسل عن الأخلاق، تحرير س. بيدجن، 119 – 25. نيويورك: روتليدج. Sadler, B. 2003. "إمكانية اللاأخلاقية: دفاع ضد الداخلية." الفلسفة 78(303): 63 – 78. Sanford, D. 1984. "حجج التراجع اللانهائي." في مبادئ الاستدلال الفلسفي، تحرير ج. س. فيتزر وج. شليزنجر، 94 – 117.

توتوا، نيوجيرسي: روومان وليتلفيلد. Sayre - McCord, G. 1986. "العديد من الواقعيات الأخلاقية." المجلة الجنوبية للفلسفة 24: 1 – 22. Sayre - McCord, G. (محرر). 1988. مقالات في الواقعية الأخلاقية. إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل. Sayre - McCord, G. 1996. "الإبستمولوجيا التماسكية والنظرية الأخلاقية." في المعرفة الأخلاقية؟، تحرير و. سينوت - أرمسترونج وم. تيمونز، 137 – 89. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Schilpp, P. (محرر). 1952. فلسفة ج. إ. مور. نيويورك: تودور بابليشينغ. Schroeder, M. 2008. "ما هي مشكلة فريجه - جيتش؟" بوصلة الفلسفة 3(4): 703 – 20. Schroeder, M. 2010. اللاإدراكية في الأخلاق. أبينغدون: روتليدج. Searle, J. 1962. "المعنى والأفعال الكلامية." المراجعة الفلسفية 71: 423 – 32. Shafer - Landau, R. 2003. الواقعية الأخلاقية: دفاع. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Shafer - Landau, R. (محرر). 2007أ. النظرية الأخلاقية: مختارات. أكسفورد: بلاك ويل. Shafer - Landau, R. 2007ب. "الأخلاق كفلسفة: دفاع عن اللاطبيعانية الأخلاقية." في أسس الأخلاق، تحرير ر. شيفر - لانداو وت. كونيو، 62 – 72. أكسفورد: بلاك ويل. Shafer - Landau, R. 2007ج. "الواقعية الأخلاقية واللاهوتية: الحجة التفسيرية." مجلة الفلسفة الأخلاقية 4(3): 311 – 29. Shaver, R. 2007. "اللاطبيعانية." في مواضيع من ج. إ. مور: مقالات جديدة في الإبستمولوجيا والأخلاق، تحرير س. س. نوتشيتيلي وج. ساي، 283 – 307. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد. Simpson, E. 1999. "بين الداخلية والخارجية في الأخلاق." الفصلية الفلسفية 49(195): 201 – 14. Sinclair, N. 2009. "أعمال حديثة في التعبيرية." التحليل 69(1): 136 – 47. Singer, P. 2007. "هل ينبغي أن نثق في حدسنا الأخلاقي؟" http://www.utilitarian.net/singer/by/200703 - .htm (تم الوصول إليه في أبريل 2011). Sinnott - Armstrong, W. 2006. الشكوكية الأخلاقية. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد. Skorupski, J. 1999. "الإدراكية اللاواقعية." راتيو 12: 436 – 59. Skorupski, J. 2007. "الأسباب الداخلية ونطاق اللوم." في برنارد ويليامز، تحرير أ. توماس، 73 – 103. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج. Smith, M. 1994. المشكلة الأخلاقية.

أكسفورد: بلاك ويل. Smith, M. 1996. "حجة الداخلية: رد على ميلر." التحليل 56(3): 175 – 83. Snare, F. 1975. "السؤال المفتوح كاختبار لغوي." راتيو 17: 122 – 9. Stanley, J. 2001. "الخيالية التأويلية." دراسات الغرب الأوسط في الفلسفة 25(1): 36 – 71. Stevenson, C. 1937. "المعنى العاطفي للمصطلحات الأخلاقية." مايند 46(181): 14 – 31. Stevenson, C. 1944. الأخلاق واللغة. نيو هافن، كونيتيكت: مطبعة جامعة ييل. Strandberg, C. 2004. "دفاعًا عن حجة السؤال المفتوح." مجلة الأخلاق 8(2): 179 – 96. Swain, S., J. Alexander, and J. Weinberg. 2008. "عدم استقرار الحدس الفلسفي: التردد بشأن تروتمب." أبحاث الفلسفة والظواهر 76(1): 138 – 55. Swoyer, C. 2009. "الخصائص." موسوعة ستانفورد للفلسفة. http://plato.stanford.edu/entries/properties/ (تم الوصول إليه في أبريل 2011). Tallant, J. 2011. الميتافيزيقا: مقدمة. نيويورك: كونتينيوم. Tersman, F. 2006. الخلاف الأخلاقي. نيويورك: مطبعة جامعة كامبريدج. Timmons, M. 1999. الأخلاق بلا أساس. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد. Totten, S., W. S. Parsons, and I. W. Charny (محررون). 2009. قرن الإبادة الجماعية. نيويورك: روتليدج. Wierenga, E. 1983. "نظرية أمر إلهي قابلة للدفاع." نوس 17(3): 387 – 407. Williams, B. 1972. الأخلاق: مقدمة في الفلسفة الأخلاقية. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج. Williams, B. 1981. الحظ الأخلاقي. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج. Williams, B. 1985. الأخلاق وحدود الفلسفة. لندن: فونتانة. Wolfberg, P. J. 1999. اللعب والخيال لدى الأطفال المصابين بالتوحد. نيويورك: مطبعة كلية المعلمين. Wong, D. 2006. أخلاقيات طبيعية: دفاع عن النسبية التعددية. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد. Wright, C. 1987. "الواقعية، ضد الواقعية، اللاواقعية، شبه الواقعية." دراسات الغرب الأوسط في الفلسفة 12: 25 – 49. Wright, C. 1989. "مبدأ التحقق: ثقب آخر – رقعة أخرى." مايند 98(392): 611 – 22. Wright, C. 1992. الحقيقة والموضوعية. كامبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد. Zangwill, N. 2003. "الدافع الأخلاقي الخارجي." الفصلية الفلسفية الأمريكية 40(2): 143 – 54. Zangwill, N. 2008. "بيسايرز وجدال الدافع." الثيوريا 74(1): 50 – 59.

فهرس

Index